Religiöse L
der katholisch



e Erzieher
schen Kirche




Liebe
Licht
Leben
D:Gustav Krüger


Cres cat Sci entia Vita Exco latur

[illegible]

Mitarbeiter:

J. Bernhart / A. Dyroff / E. Göller / E. Krebs / M. Laros / J. Meyer / S. Merkle / O. Miller / J. Mumbauer / J. Wittig.

P H

Religiöse Erzieher der katholischen Kirche

aus den letzten vier Jahrhunderten

Herausgegeben von

Sebastian Merkle u. Bernhard Beß

QUELLE & MEYER · LEIPZIG

P H

Mehr als die Philosophie, die stets nur Sache weniger ist, hat von jeher die Religion Trost zu bieten vermocht in schweren Zeiten. Und wenn Beispiele vor Worten das voraus haben, daß sie zur Nachahmung hinreißen, so mag der Blick auf religiöse Gestalten, die bei allem idealen Hochflug doch die Fühlung mit der nüchternen Wirklichkeit nie verloren, die mit feuriger Gottesliebe eine werktätige Nächstenliebe zu verbinden wußten, dem heutigen Geschlechte besonders frommen.

In dieser Erwägung haben die Herausgeber eine Anzahl von Gelehrten um ihre Beisteuer zu der nachfolgenden Sammlung von Skizzen angegangen. Als oberster Grundsatz galt, es sollen keine Lobreden, sondern ernste wissenschaftliche Charakteristiken geboten werden, weil nur dann die Geschichte eine Lehrmeisterin fürs Leben ist, wenn man sie ungehindert die Wahrheit sagen läßt.

Wo es sich um Erzieher handelt, können natürlich nur Persönlichkeiten in Betracht kommen, die vermöge ihrer überragenden geistigen Befähigung und sonstiger Eigenschaften auf weitere Kreise zu wirken vermochten. Innerhalb dieses Rahmens aber wird die Auswahl je nach dem Standpunkte und dem persönlichen Geschmacke verschieden sein.

Daß man erst mit der Zeit der abendländischen Glaubensspaltung begann, wird vielleicht begreiflicher erscheinen, als daß man dann nicht etwa mit der nach Eigenart und Wirksamkeit hervorragendsten Gestalt der Gegenreformation, Ignatius von Loyola, die Reihe eröffnete. Die Herausgeber glaubten aber aus zwei Gründen von dem Stifter des Jesuitenordens absehen zu sollen. Einmal ist dieser Mann so bekannt, und es gibt so viele wissenschaftliche wie volkstümliche Schilderungen von ihm, daß eine weitere wohl entbehrlich ist. Sodann aber wäre der für eine einzelne Persönlichkeit zugemessene Raum viel zu gering, um eine halbwegs genügende Behandlung eines solchen Gegenstandes zu gestatten. Es hat gewiß auch etwas für sich, wenn man auf weniger bekannte Erscheinungen die Aufmerksamkeit lenkt, wenn man dem deutschen Volke eine Ausländerin wie die

hl. Teresa näherbringt, die bei uns nicht selten eine ganz falsche Beurteilung erfahren hat. Die große Mystikerin aus dem mit Vorzug als katholisch geltenden Land Europas vertritt die spanische Frömmigkeit des 16. Jahrhunderts nicht weniger charakteristisch, als Philipp Neri die italienische. Gegen die Wahl eines h. Franz von Sales und eines Vincenz von Paul wird kaum ein Bedenken erhoben werden, und was Fénelon anlangt, so war vielleicht der eine und andere Zeitgenosse geistig bedeutender und als Gelehrter angesehener; als religiöser Charakter, als Geistesmann dürfte der Erzbischof von Cambrai unübertroffen dastehen. Die Religiosität der Aufklärung in sich darzustellen wäre wohl keine Persönlichkeit geeigneter als J. M. Sailer, dessen ganzes Leben innerhalb der für jene Bewegung gewöhnlich angesetzten Zeitspanne sich abspielt. Der etwas jüngere, in unseren Tagen heiliggesprochene Cl. M. Hofbauer war ursprünglich ebenfalls in Aussicht genommen; Sailer aber erschien doch als charakteristischer, und beide Männer aufzunehmen verbot die Rücksicht auf den Umfang. Das Andenken des edlen, als Christ nicht weniger, denn als Philosoph und Staatsmann hervorragenden, dabei viel verkannten Antonio Rosmini aufzufrischen, erschien als Ehrenpflicht einer solchen Sammlung. Anstelle Hirschers hätte vielleicht mancher lieber einen J. A. Möhler eingeführt gesehen. Es dürfte aber zugegeben werden, daß der Schüler wegen der ausschließlich gelehrten Art seiner Schriftstellerei weit weniger den religiösen Erziehern beigezählt werden kann, als der Lehrer, der schon vermöge des von ihm vertretenen Faches viel eher der kirchlichen Praxis diente. Alban Stolz sodann dürfte an Umfang, wie an Nachhaltigkeit seines religiös-erziehlichen Wirkens alle Zeitgenossen übertreffen, und daß man die Reihe mit John Henry Newman schloß, „dem größten religiösen Genie der letzten Jahrhunderte", trägt wohl seine Rechtfertigung in sich selbst.

Charakterbilder von religiösen Erziehern innerhalb der katholischen Kirche zu entwerfen, sind zweifellos vor andern Katholiken berufen, die selbst auf dem Boden der kirchlichen Lehre stehen. Innerhalb dieses Kreises den Standpunkt näher vorschreiben zu wollen, konnten sich die Herausgeber kein Recht beimessen, weshalb die Bedenken des einen oder anderen Mitarbeiters gegen das Zusammenwirken mit einem Dritten zurücktreten mußten, wenn dessen Beitrag keinen Grund zur Beanstandung gab. Auf der

Suche nach den Bearbeitern wandte man sich natürlich an Männer, die durch Veröffentlichungen, wenn nicht über die betreffenden Persönlichkeiten, so doch über die Zeit oder das hauptsächlichste Gebiet der zu schildernden Gestalt ihre Zuständigkeit erwiesen hatten. Die Ökonomie der Sammlung hat es erfordert, daß sich einzelne eine Beschränkung auferlegen mußten, die nicht leicht war, die aber dem Ganzen zugute gekommen ist.

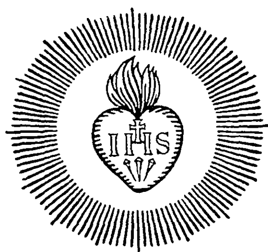
Sind so die folgenden Abhandlungen über Katholiken von Katholiken und zunächst auch für Katholiken geschrieben, so ist doch, entsprechend dem aller konfessionellen Gehässigkeit abholden Wesen der behandelten Persönlichkeiten, angestrebt worden, alles zu vermeiden, was einen Andersgläubigen verletzen könnte — unbeschadet natürlich der dem einzelnen Mitarbeiter und seiner wissenschaftlichen Überzeugung schuldigen Rücksicht. Das allgemein Menschliche und allgemein Christliche der hier vorgeführten Religiosität, wie der Standpunkt der Bearbeiter läßt uns daher hoffen, daß auch Nichtkatholiken mit Interesse und Gewinn nach dem Buche greifen werden. Die Folgen der konfessionellen Spaltung des deutschen Volkes werden in dieser Zeit lebhafter und tiefer empfunden als je. Indem wir über einen Kreis der wichtigsten, nicht zu übersehenden Manifestationen des religiösen Geistes in der modernen Kulturwelt zuverlässige Kunde und historische Verständnismöglichkeit zu vermitteln suchten, glaubten wir dem Ideal der geistigen Einheit unseres Volkes, deren Wichtigkeit sich jetzt jedem aufdrängen muß, einen Dienst zu leisten.

Die Herausgeber.

Inhaltsverzeichnis

Der besondere Charakter der katholischen Frömmigkeit

von Johannes Mumbauer



Die herkömmliche, gleich einem Axiom festgehaltene Meinung, die nicht nur von Protestanten und sonstigen Nichtkatholiken wie eine Selbstverständlichkeit vertreten, sondern auch von vielen katholischen Kreisen geteilt wird, unterstellt, daß die religiös-kirchliche Reformation des 16. Jahrhunderts einen völligen Bruch in der Frömmigkeitsübung auch des katholisch gebliebenen Teiles der europäischen Christenheit bedeute. So ungefähr, als ob, nach dieser Vorstellung, das Auftreten Luthers und seiner Genossen mit einem Schlage den Zusammenhang etwa der spätmittelalterlichen Mystik mit der späteren in der katholischen Kirche üblichen Askese zerrissen und überall bei ihr etwas wesentlich Neues und Andersartiges an die Stelle gesetzt hätte. Dem ist jedoch nicht so. Gewiß konnte ein so gewaltiges und grunderschütterndes Ereignis wie jene geistige Revolution nicht ohne tiefe Folgen auch für die alte Kirche bleiben. Wir wissen heute nur zu gut, wie weit sich bis zu der großen Krisis auf der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts bei weiten Teilen der Christenheit die Praxis von der reinen Lehre und dem nie erloschenen Ideal religiösen Lebens und seelischer Vollkommenheit entfernt hatte, wieviel Mißbrauch und Verknöcherung in den Leib der Kirche, in die Anschauung und die Lebensführung ihrer Glieder eingedrungen war. Das sind Wahrheiten und Erkenntnisse, über die heute niemand mehr streitet. Die bittere Erfahrung der radikalen Abspaltung wertvoller, vielleicht wertvollster Teile ihres Besitzstandes, die das Vertrauen zu der gemeinsamen Mutter durchaus verloren hatten und ihr deshalb verbittert den Rücken wandten, war für die römisch-katholische Kirche nicht nur der Anlaß zur gründlichsten Gewissensforschung, sondern sie wurde von ihr auch zur inneren wie äußeren Läuterung und zeitgemäßen Fortbildung des kirchlich-religiösen Lebens benutzt. Aber es gibt — und wenn die Geschichte überhaupt irgend etwas lehrt, so ist es dieses — keine absoluten Sprünge in der Entwicklung des Geisteslebens. Wenn die nachreformatorische katholische Christenheit, unter mehr oder minder schweren Zuckungen und Fiebererscheinungen, manches verkehrt und unhaltbar Gewordene ausschied, wenn sie auf manchen Gebieten des geistlichen Lebens neue Formen

und Methoden suchte und fand, so geschah das nicht ohne Wahrung des organischen Zusammenhangs mit der alten katholischen Vergangenheit. Was der wirklich religiös gerichtete Katholizismus der letzten vier Jahrhunderte von den in der Reformation tätigen Kräften gewann, war in der Hauptsache nur der neue Schwung des religiösen Strebens; und es ist falsch zu sagen, er habe, unter Bruch mit irgend etwas Wesentlichem der Vorzeit, geistige Energien vom Protestantismus angenommen. Es läßt sich ohne besondere Mühe der wissenschaftliche Beweis führen, daß alle Grundlagen der katholischen Frömmigkeit, wie sie seit dem Ende des 15. Jahrhundert geübt wurde und noch wird, im wesentlichen übereinstimmen mit dem, was die großen Geisteslehrer der Urkirche und des Mittelalters als Marksteine hingestellt haben. Auch die Reformation selber ist ja nicht plötzlich und unvermittelt fix und fertig in die Erscheinung getreten, sondern ist nur das Ergebnis einer längeren Entwicklung, die schon im 14. Jahrhundert einsetzte und irgendeine Gelegenheit benutzte, um in eine auch äußerlich folgenschwere Bewegung auszubrechen. Noch weniger ist die nachreformatorische katholische Frömmigkeit ein wurzelhaft neues Gebilde, sei es bodenständiger oder von irgendwo herübergepflanzter Art. Man wird sich überzeugen müssen, daß die ein wenig herablassende Art, mit der man lange Zeit das religiös-geistige Leben der katholischen Völker und Volksteile vielfach als minderwertig oder als in seinen guten Seiten vom Protestantismus beeinflußt anzusehen beliebte, sehr wenig begründet ist. Nicht *ein* dogmatisches oder sittliches Element seiner neueren Askese wird sich nachweisen lassen, das der Katholizismus von der Reformation herüber genommen hätte. Was diese Frömmigkeit an Echtem und Wertvollem bietet, ist altes katholisches Erbgut: *der vermeintliche Riß zwischen der Zeit vor und nach der Reformation besteht in dieser Beziehung nicht.*

Das gilt insbesondere für die Mystik als Lehre und als Praxis. Man muß in die katholisch gebliebenen und von der Reformationswelle nur oberflächlich berührten Länder gehen, wie Spanien, Italien und zum Teil auch Frankreich, man muß die alten, in ihrer Tradition fest verankerten Orden, zumal die beschaulichen, beobachten, um auf Schritt und Tritt zu finden, wie dort unentwegt, als ob es keine Reformation gegeben hätte, auf der unerschütterlichen alten Grundlage weiter gebaut wurde. — Allerdings, es wurde

weiter gebaut, denn auch das Leben der christlichen Frömmigkeit ist keine Versteinerung, sondern die immer fortschreitende, lebendige Entwicklung des von Christus gelegten, von der Kirche gepflegten göttlichen Samenkornes, das wachsen muß je nach den Bedürfnissen und Bedingungen der Zeiten. Vergleichen wir z. B. mittelalterliche deutsche Mystiker, etwa einen Tauler oder Seuse, oder auch Thomas von Kempen mit dem hl. Franz von Sales oder mit Fénélon; vergleichen wir eine hl. Katharina von Siena oder eine hl. Birgitta mit der hl. Teresa oder der hl. Franziska von Chantal, einen Meister Eckart mit Angelus Silesius; vergleichen wir sogar den Verfasser der recht verstandenen „Deutschen Theologie" mit einem hl. Johannes vom Kreuz — so finden wir zwar einen gewaltigen Abstand in der sprachlichen Form, auch einen großen Unterschied in der Form des Empfindens. Aber die grundsätzlichen Unterlagen in der Idee, im Ziel, in den Mitteln sind greifbar allen gemeinsam, so sehr gemeinsam, daß man auf die nämlichen Quellen, die Väter und die großen Scholastiker, schließen muß. Der ganze seelische Habitus ist so gleichförmig, daß der Ausgang aus dem nämlichen geistigen Vaterhause, ohne jede Vermittlung und Unterbrechung, mit Händen zu greifen ist.

Das schließt natürlich nicht aus, daß die veränderten Zeitverhältnisse und Zeitbedingungen zu recht bemerklichen Abwandlungen der Ausdrucksformen der seelischen Verfassung, die bei aller Beharrlichkeit des allgemeinen Wesenskernes und trotz aller historischen Kontinuität für die einzelnen den aus tausend Ursachen veränderlichen Wellenbewegungen der Stimmung ausgesetzt ist, fortschreitend geführt haben. Die Christen der Urkirche haben anders gebetet als schon der hl. Augustinus; von dessen Gebets- und Betrachtungsweise unterscheidet sich fühlbar ein hl. Bernardus, von diesem und seiner Zeit ist wieder ein scharfer Abstand bis zu der Religiosität eines Dante, eines Bernardin von Siena, von diesen wieder zu dem religiösen Habitus eines Nikolaus von Cues, eines Michelangelo, weiter eines hl. Ignatius von Loyola, eines sel. Petrus Canisius; und dann werden gemäß dem rascheren Lauf der allgemeinen geistigen Entwicklung, in immer kürzeren Zwischenräumen die physiognomischen Verschiedenheiten der einzelnen Individuen und Zeiten immer größer und schärfer — alles innerhalb der Grenzen des nach dem katholischen Glaubensprinzip Veränderlichen. Soll man sich da wundern, wenn geistig so an-

geregte, ja aufgeregte, kulturell so unaufhaltsam fortrasende Epochen wie die letzten vier Jahrhunderte eine noch viel auffallender in die Erscheinung tretende Veränderung in der subjektiven Auffassungsweise, in der äußeren Art der Problemstellungen, in den Frömmigkeitsformen des christlich-religiösen Lebens bewirkt haben? Das Gegenteil wäre verwunderlich und müßte auf den Verdacht einer Verknöcherung hinlenken, wie sie bei der griechisch-orientalischen Kirche tatsächlich nicht zu leugnen ist. Die römisch-katholische Kirche zeigt nach dem schmerzlichen Stoße der Erschütterung, den ihr die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts versetzt hat, ununterbrochenes, lebendig-natürliches Leben und organisches Wachstum. Wer dieses Leben und dieses Wachstum unvoreingenommen beobachten will, darf sich nicht an Nebensachen und Ausartungen klammern, die nirgends unter von Menschen getragenen Einrichtungen fehlen, sondern muß sich an die großen Linien der Entwicklung und an die erzielten Früchte halten. Hier handelt es sich darum, die Eigenart der katholischen Frömmigkeit seit der Reformation in ihrer Gegenüberstellung zu der früheren Zeit herauszuheben.

Es war bereits davon die Rede, daß beim Beginn der neuen Zeit insbesondere die Namen Ignatius von Loyola, Petrus Canisius usf. eine veränderte Form der katholischen Frömmigkeit bedeuten und typisieren; man kann das ziemlich allgemein auf die Jesuiten ausdehnen. Und weil ihr vorzugsweise bestimmender Einfluß fast gleichmäßig durch alle Epochen dieser Zeitspanne hindurchgeht und kaum verändert bis auf unsere Tage fortdauert, empfiehlt es sich vielleicht zu versuchen, die besondere Eigenart dieser so erzielten und gewandelten katholischen Frömmigkeit in ihrer Gegensätzlichkeit (die nach dem Vorausgeschickten natürlich nur eine bedingte sein kann), zu der Art des katholischen Mittelalters an der jesuitischen Askese aufzuzeigen, wie sie in der Einzelseelsorge sowohl wie bei der Pflege der allgemeinen Volksfrömmigkeit zum Ausdruck kommt.

Die Person des seltsamen Spaniers mit den glühenden Feueraugen, der aus einem kühnen, abenteuerfrohen Ritter ein unermüdlicher und zielbewußter Kriegsmann Jesu Christi wurde, ist in ihrer Willensgröße so gewaltig, sein sittliches Streben und Handeln so untadelhaft, das Wirken seiner Genossen und Jünger als Ganzes so aus einem Guß, so einheitlich und unzweideutig in

seinen Zielen und Mitteln, so selbstlos vor allem, daß diese aus dem bequemen Haufen ansehnlich emporragenden, seltsamen Männer — man mag im übrigen über ihre Gedanken und Absichten urteilen, wie man will — Anspruch darauf haben, mit der ernsten Achtung, um nicht zu sagen mit der Ehrfurcht behandelt zu werden, die jede wahre menschliche Größe verlangen darf, zumal wenn sie ungeteilt im Dienste der höchsten Idee steht, selbst wenn man die übernatürlichen Momente in ihrem Leben gar nicht einmal in Betracht zieht. Man braucht auch als Katholik kein einseitiger Parteigänger der Jesuiten zu sein. Aber wenn man gerecht sein will, kann man nicht umhin, das Werk der Gesellschaft Jesu ehrlich zu bewundern.

Das gilt insbesondere von dem hl. Ignatius, einer welt- und geistesgeschichtlichen Gestalt von überragender Größe, und seinen ersten Gefährten. Mögen später auch Zeiten gekommen sein, wo nicht mehr alle seine Söhne auf der Höhe ihrer Aufgabe waren, so wird doch „die Spur von seinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn": wo man noch heute im Katholizismus wahrhaft religiöses Leben, sei es in privater, sei es in öffentlicher Form findet, da braucht man nicht tief zu graben, um auf Zeichen jesuitischen Einflusses zu stoßen. Wie erklärt sich diese allumfassende Wirksamkeit eines einzelnen Ordens, der doch wieder nur die Ausweitung des Geistes eines einzelnen Mannes ist? Man hat die geistige Herrschaft, die Ignatius und seine Schüler ohne jede Frage über einen großen Teil der Christenheit ausgeübt haben und noch ausüben, der gewaltigen Macht über den Willen, die ihnen zweifellos eigen ist, einem genialen System der Willensdressur ausschließlich oder vorzugsweise zuschreiben wollen. Daran ist sicher etwas Wahres. Wer die zwingende Kraft der Exercitia Spiritualia, des nach der Bibel vielleicht folgenschwersten Buches, kennt oder gar an sich erfahren hat, versteht leicht, wie sogar ein Nichtkatholik, der m. W. nicht einmal auf christlichem Boden stehende Berliner Physiologe Carl Ludwig Schleich (Vom Schaltwerk der Gedanken, S. 142 ff.) zu dem Geständnis sich gedrungen fühlt, daß die geistige Leistung der Ignatianischen Methode, „was die praktische Seite der Stellung und Handlung des Menschen in der Welt betrifft, die Kantschen ethischen Allgemeinforderungen um ein erhebliches überragt, einfach, weil Ignatius von Loyola durch Innenschau den wesentlichen Punkt erfaßt hat, auf den es

bei jeder Erziehung allein ankommt: die Überwindbarkeit der Affekte durch Übung, und zwar ‚militärische Übungen des Geistes'." Schleich ist so überwältigt von der Größe dieser Leistung, daß er ruhig ausspricht: „Mit diesen Rezepten und Exerzitien in der Hand könnte man noch heute unsere gesamten Irrenhäuser reformieren und zum mindesten bei zwei Dritteln verhüten, daß die dort Verurteilten je die Schwelle der vergitterten Häuser ... zu überschreiten brauchten." Er nennt die Exercitia Spiritualia (den von ihm gebrauchten Zusatz „militaria" finde ich in keiner der mir zugänglichen Ausgaben) „eine Art sicherer Unterweisung in der Kunst, seiner Affekte schrankenlos Herr zu werden". Nachdem er die Übungen ein wenig phantastisch übertreibend beschrieben, fragt er: „Was bezwecken sie? Einen Menschen heranzuzüchten, der imstande war, seine Vorstellungen, seine Affekte, seine Triebe ab- und anzustellen wie mit einem Kurbelzug. Gewaltsame, grausame Tyrannei des Geistes! Doch welch ein Mensch ging dann aus solcher gelungenen Schulung hervor!" Hier spricht die Verblüffung eines Mannes, der nur die Wirkung sieht, ohne den Weg zu ihr selber gegangen zu sein; über der imponierenden Kunst der Technik werden die tieferen treibenden Kräfte, wird der geistige Untergrund übersehen.

Gewiß arbeiten die Exercitia Spiritualia und die gesamte, auf diesem Muster sich aufbauende asketische Methode der Jesuiten auf einen wirksamen Appell an den Willen, auf eine planmäßige Schulung und Stählung des Willens hin; aber diese Willensdressur ist doch keineswegs Selbstzweck oder lediglich das Mittel selbstzweckiger Herrschsucht. Es wäre verkehrt, in ihr eine Auswirkung des Voluntarismus im Gegensatze zum Intellektualismus zu erblicken. Verstand sowohl wie Wille stehen gleichmäßig, wenn auch nicht durchaus gleichberechtigt, im Dienste eines höheren, des eigentlichen Zieles: dieses aber ist nichts anderes als die Vereinigung mit Gott, als die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen. Dieses Ziel nun wird in der gesamten von den Jesuiten beeinflußten Frömmigkeitslehre und Frömmigkeitsübung durchaus auf rationalem Wege gesetzt, und erst nachdem es auf diesem Wege gefunden, begründet und sichergestellt ist, wird der Wille folgerichtig und ausschließlich auf seine Erreichung eingestellt. Wir bemerken hier einen entschiedenen Primat des Logos über das Ethos, eine so ausgesprochene Führung des Erkenntnis-

mäßigen, daß man die ganze auf dieser Linie sich bewegende Art der neueren katholischen Frömmigkeit rationalistisch finden wollte — was freilich ein Mißverständnis ist. Die katholische Auffassung hat die infolge der immer stärker werdenden Selbstherrlichkeit des Individualismus einsetzende Wandlung der Grundanschauung nicht mitgemacht. Eine Wandlung, vermöge deren das Erkennen stufenweise problematischer wurde, und der Schwerpunkt des geistigen Lebens in den Willen hinüberglitt, bis dieser voluntaristische Grundzug in Kant seine vollendete wissenschaftliche Sanktionierung erhielt. Sie konnte es nicht: der Geist des Voluntarismus führte Schritt für Schritt zur Auflösung der objektiven religiösen Wahrheit, so daß die religiöse Überzeugung stets mehr vom persönlichen Urteilen, Fühlen und Erleben abhing. Unter diesem Gesichtspunkte hat Goethe scharf den Kern aller modernen geistigen Erkrankung berührt, wenn er den grübelnden Faust an die Stelle des evangelischen Wortes: „Im Anfang war der Logos" den Satz setzen ließ: „Im Anfang war die Tat". Hier haben wir den letzten Grund aller Blindheit, aller Ruhelosigkeit, aller Ungesundheit der neuen Zeit, die im Weltkrieg, dem unausbleiblichen Ergebnis des auf die eigene Macht bauenden „Aktivismus", sich selber ad absurdum führte, und der vielleicht bald noch einmal zum Bewußtsein kommen wird, wie weise die katholische Kirche handelte, wenn sie jener Geistesart entschlossen entgegentrat. „Die Kirche stellt die Wahrheit, — so R. Guardini in seinem geistvollen Büchlein „Vom Geist der Liturgie" —, das Dogma hin als eine absolute, in sich ruhende Tatsache, die keiner Begründung aus dem Gebiete des Sittlichen oder gar Praktischen bedarf. Die Wahrheit ist Wahrheit, weil sie Wahrheit ist. Es ist an und für sich völlig gleichgültig, was der Wille zu ihr sagt, und ob er mit ihr etwas anfangen kann. Der Wille hat die Wahrheit weder zu begründen, noch braucht sie sich vor ihm auszuweisen, sondern er hat sich ihr gegenüber als vollkommen unzuständig zu bekennen. Er schafft sie nicht, sondern er findet sie. Er hat anzuerkennen, daß er blind ist und des Lichtes, der Führung, der ordnenden, gestaltenden Macht der Wahrheit bedarf. Er muß grundsätzlich den Primat der Erkenntnis über den Willen, des Logos über das Ethos anerkennen. Sobald dies geschehen ist, ist auch die Grundlage für die seelische Gesundheit gegeben. Denn die Seele braucht einen unbedingt festen, objektiven Boden, auf dem sie stehen kann. Sie braucht eine Stütze,

an der sie sich aus sich selbst herausheben kann, einen sicheren Punkt außerhalb ihrer, und das ist nur die Wahrheit. Die Erkenntnis der objektiven Wahrheit ist der grundlegende Akt der seelischen Befreiung: „die Wahrheit wird euch frei machen". Denn die Bejahung der Wahrheit ist rein selbstlos, und zwar wesentlich und sofort, während das Wollen auch ein Begehren ist und nur spät sich zum selbstlosen Gehorsam und zur Liebe läutert. Die Seele braucht jene innere Einstellung, in der der Krampf des Wollens gestillt ist, die Unrast des Strebens ruhig wird, der Schrei des Begehrens schweigt: und das ist, grundlegenderweise und in erster Linie, der Akt, in dem das Denken die Wahrheit erkennt, der Geist vor der souveränen Majestät der Wahrheit verstummt." Diesen Primat des Logos, der im Dogma verwirklicht ist, stellt die von den Jesuiten geführte Askese derart in den Vordergrund, daß man hierin — wenn auch vielleicht nicht materiell, so doch formal — wohl das erste unterscheidende Moment der Sonderart der katholischen Frömmigkeit in den letzten vier Jahrhunderten erblicken darf.

Auch das katholische Mittelalter, dessen Mystik sich ganz auf dem Gedankengebäude der Scholastik aufbaut, hat fast ausnahmslos grundsätzlich das Erkennen über das Wollen gestellt; wie es denn auch für seine Menschen keine Frage war, daß das beschauliche Leben den Vorzug vor dem tätigen verdiene. Aber diese Wertung blieb doch wohl zumeist auf den Kreis der Theologen beschränkt, sie war mehr theoretisch. Die Frömmigkeitsübung war sozusagen naiv; sie ging vorzugsweise, zumal in der Mystik, vom Gemüt aus oder wandte sich an dieses. Sie konnte das vor allem deshalb, weil sie in ihren Voraussetzungen und Grundlagen damals fast von niemand angefochten wurde. Das wurde anders mit dem Vordringen des Humanismus und namentlich mit dem Ausbruch der Reformation. Die neue Geistesrichtung und die mit ihr einsetzende Gegnerschaft zwangen die katholische Frömmigkeit zu bewußter Stellungnahme, zu einer genaueren und *systematischen Feststellung* des rationalen Unterbaues der christlichen Askese, wie man sie im Mittelalter nicht kannte, wo es zwar auch an derartigen Spekulationen keineswegs fehlte, die sich aber mehr im Rahmen der allgemeinen Moral hielten. Das wurde denn vorzugsweise von den Jesuiten und ihren Geistesverwandten mit einem Eifer, einer Genauigkeit, einem subtilen Eingehen in

die Einzelheiten besorgt, daß man den Eindruck haben kann, als sei in der Systematisierung eines so heikeln, der Reglementierung kaum zugänglichen Gegenstandes des Guten fast zu viel geschehen. Jedenfalls machen die so entstandenen asketischen Schriften, deren Zahl Legion ist, vielfach den Eindruck einer gewissen, wenn auch noch so gründlichen Nüchternheit und können sich im allgemeinen mit den Dokumenten der mittelalterlichen Frömmigkeit an Schwung, an ästhetischem Reiz sozusagen nicht messen. Diese, teils pedantischere und bisweilen auch weitschweifigere, teils akademischere und anspruchsvollere Art, die selbstverständlich nicht zum wenigsten aus der allgemeinen geistigen Eigenart des 17. und 18. Jahrhunderts hervorgeht, darf als ein weiteres Merkmal der katholischen Frömmigkeitsäußerungen dieser Schule gelten.

Dazu kommt noch ein anderes: die durchschnittliche katholische Frömmigkeit dieser letzten Jahrhunderte ist in gewissem Sinne praktischer geworden, um nicht zu sagen realistischer. Man möge das nicht mißverstehen. Das letzte Ziel ist geblieben, die Gottvereinigung in der Nachfolge Christi. Aber gleichzeitig wurde die praktische Askese ausgesprochener in den Dienst gewisser Mittel und Institutionen gestellt, die ihrerseits auch nur bestimmt sind, zu jenem Ziele zu führen: der Kirche mit ihren vielfältigen Einrichtungen. Nicht als ob im Mittelalter die Frömmigkeit nicht kirchlich orientiert gewesen wäre. Aber seit der Kirchentrennung kam ein Zweifaches hinzu. Einmal wurden die frommen Übungen bewußter als früher darauf angelegt, die Kirche als solche zu stützen, die ausgesprochen kirchliche Gesinnung zu pflegen; sodann wurde das religiöse Leben, besonders in seinen öffentlichen Äußerungen, mehr als bisher von der kirchlichen Behörde beaufsichtigt, geregelt, gewissermaßen einheitlich organisiert. Daneben, und zum Teil wohl infolgedessen, zeigt sich die Erscheinung, daß die katholische Askese sozusagen aktiver wird. Der voluntaristische Zug der Zeit zeigt sich insofern auch bei der katholischen Religion, als das beschauliche Leben in zunehmendem Maße hinter dem nach außen tätigen zurücktritt, wie das z. B. an der veränderten Arbeitsrichtung der religiösen Genossenschaften scharf zu merken ist. Man möchte in gewissem Sinne sagen, der zurückhaltende Benediktinerrhythmus wurde von dem mehr draufgängerischen Jesuitenrhythmus abgelöst. Erst in jüngster Zeit machen sich wieder Ansätze zu einer rückläufigen Bewegung geltend. Der Katholizismus, als

die Universalreligion, vermag sich alle Geistes- und Zeitströmungen zu Nutzen zu machen. So hat das katholische Leben auch das Gute des aktivistischeren neuen Impulses unbeschadet seiner Wesensart aufnehmen und unter seinem Antriebe neue Kräfte aus seiner Fülle hervorsprossen lassen können.

Schließlich ist dem katholischen religiösen Leben der Neuzeit noch eine weitgehende Spezialisierung, gewissermaßen eine Arbeitsteilung eigen. Nicht nur auf dem Gebiete des kirchlichen Genossenschaftswesens, wo sich unaufhörlich neue Orden und Kongregationen mit der feinsten Einstellung auf alle möglichen Sonderzwecke beschaulicher, wissenschaftlicher, pädagogischer, caritativer und sozialer Art bildeten, sondern auch in bezug auf die Entfaltung der allgemeinen Devotionsweisen, und zwar sowohl bei den privaten Übungen der im spezifischen Sinne dem „geistlichen Leben" ergebenen Personen, wie bei der öffentlichen Volksfrömmigkeit. Dies ungeheuer weitverzweigte Feld zwingt zur Beschränkung auf die knappsten Andeutungen. Es bildeten sich, meist unter der Pflege einzelner Ordensgesellschaften, immer mehr partikuläre Andachten mit möglichst engbegrenzten Objekten heraus. Während das Mittelalter z. B. das Leiden Christi im allgemeinen betrachtete, wurden nun das dornengekrönte Haupt, die fünf Wunden des Heilandes, seine Todesangst und dergleichen verehrt, oder die heilige Kindheit Jesu, die sieben Schmerzen Mariä usf. Ganz besonders gepflegt wurden die verschiedenen Formen der Andacht zu dem eucharistischen Geheimnis, die erfreulicherweise zu der für das praktische religiöse Leben so segensreichen Hebung des Empfanges der Kommunion führte; ferner auch die hundertgestaltige Verehrung der allerseligsten Jungfrau Maria. Von hervorragender Bedeutung wurden vorzüglich die von den Jesuiten bevorzugte Herz Jesu-Andacht, der Rosenkranz, das Privileg der Dominikaner, die Kreuzweg-Andacht, die Spezialität der Franziskaner, auch die Skapuliere der verschiedenen Orden, ferner deren sog. „Dritte Orden" für Laien, namentlich der 3. Orden des hl. Franziskus. Auch neue Arten der Heiligenverehrung kamen auf, so die im Mittelalter fast unbekannte Andacht zum hl. Joseph, die hauptsächlich durch die hl. Teresa und den von ihr reformierten Karmelitenorden in Aufnahme kam. An solche Spezialandachten schlossen sich dann vielfach wieder eigene Bruderschaften oder Sodalitäten an, deren bunte Mannigfaltigkeit hier aufzuzählen

viele Seiten beanspruchen würde. Sehr wichtig und einflußreich sind vor allem die von den Jesuiten geleiteten Marianischen Kongregationen geworden, die insbesondere unter der Jugend beiderlei Geschlechts und in der Männerwelt außerordentlich erfolgreich wirkten. An andere äußere Formen der Frömmigkeit, wie Gnadenorte, Wallfahrten, Prozessionen u. dergl., an Veranstaltungen wie Volksmissionen, Exerzitien, sei nur eben erinnert mit dem Hinweis, daß alle diese Einrichtungen im 17. und 18. Jahrhundert, wo sie recht blühten, ihren besonderen, vom Mittelalter nicht wenig verschiedenen Charakter erhielten. Es ist nicht zu leugnen, daß dieses Andachtswesen zu gewissen Zeiten bedauerlich veräußerlichte und entartete. Man darf aber nicht vergessen, daß der Niedergang in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gerechterweise nicht der katholischen Kirche als solcher zugeschrieben werden kann, sondern in den allgemeinen Zeitverhältnissen begründet ist. Denn bei der protestantischen Orthodoxie der gleichen Periode macht sich die nämliche Erschlaffung geltend, die diese der Aufklärung noch widerstandsloser auslieferte.

Im allgemeinen ist zu sagen, daß die katholische Frömmigkeit der letzten vier Jahrhunderte die bemerkenswertesten und wertvollsten Erfolge zu verzeichnen hat. Der beste Beweis sind die lebendigen Früchte, die sie erzielt hat in den auffallend vielen Heiligen und heiligmäßigen Personen, die gerade diese Zeit aufweisen kann. Damit allein ist schon dargetan, wie falsch und wirklichkeitsfremd die Meinung ist, die katholische Kirche habe in dieser Epoche ihre innere religiöse Triebkraft eingebüßt, es sei eine Zeit des Verfalles gewesen. Es war im Gegenteil eine geistig g r o ß e Zeit, nie haben sich grade die rein religiösen Energien des Katholizismus so wirksam erwiesen; und wenn die Erfahrungen der letzten hinter uns liegenden Jahre es nicht lehren, dann möge man diese Wahrheit aus der Tasache entnehmen, daß ausgerechnet die auf die Reformation folgenden Jahrhunderte, das 16. und 17., d i e Z e i t e n d e r H e i l i g e n genannt zu werden verdienen. Nur eine sehr knappe Auswahl der besten und bekanntesten Namen mag hier stehen. Von kanonisierten Heiligen: S. Filippo Neri, S. Ignatius von Loyola, S. Franciscus Borgia, B. Petrus Canisius, S. Franciscus Xaverius, S. Carl Borromäus, S. Hieronymus Aemiliani, S. Pius V., S. Cajetan von Thiene, S. Thomas von Villanova, S. Petrus von Alcantara, S. Teresa, S. Joannes vom Kreuz, B.

Marie de l'Incarnation, S. Franz von Sales, S. Francisca von Chantal, S. Vincenz von Paul, S. Angela von Merici, B. Joannes Bapt. de la Salle, S. Joannes von Gott, S. Alphonsus von Liguori, S. Clemens M. Hoffbauer. Von anderen, die zwar nicht heilig gesprochen sind, deren echte Frömmigkeit aber feststeht: Ludwig von Granada, Johann von Avila, der Kardinal de Berulle, der Baron de Renty, Bossuet, Fénélon, Bl. Pascal, Lope de Vega, Calderon, Bartolomäus Holzhauser, Angelus Silesius, Martin von Cochem, Abraham a S. Clara, Friedrich von Spee, Sailer, F. L. von Stolberg, Goerres, Möhler, Balmes, Rosmini, Lacordaire, Ozanam, Hirscher, Newman. Wie gesagt, nur eine flüchtige, fast zufällige Auslese — wird man zu behaupten wagen, daß die Kirche zu der Zeit, in der sie diese Männer und Frauen hervorbrachte, ohne religiösen Gehalt gewesen sei?

Viele von den Genannten stehen dem Geiste und dem Einflusse der Jesuiten nahe, was für diese in religiöser Beziehung nur ein günstiges Vorurteil erwecken kann. Andere aber, und wohl die meisten, sind von diesem Einflusse kaum berührt — ein Beweis, daß sie alle übereinstimmend von dem gemeinsamen Geiste der gemeinsamen Mutter durchtränkt sind. Wenn gesagt wurde, daß die neuere katholische Frömmigkeit überwiegend den Stempel des Geistes der Gesellschaft Jesu trage, so sollte damit der hervorstehendste Typ bezeichnet werden, ohne andere Faktoren auszuschließen. Es sollte damit insbesondere diejenige Seite der neueren katholischen Frömmigkeit gekennzeichnet sein, die sich von der Art der früheren abhebt. Aber neben dem — um es schärfer, ohne übele Nebenabsicht auszudrücken — „jesuitischen" Typ der Frömmigkeit gibt es auch noch einen andern, der sich als ziemlich gradlinige Fortsetzung der mittelalterlichen Mystik darstellt. Diesen Typ finden wir am ausgezeichnetsten im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts, aber auch in Frankreich, in Italien und nicht minder in Deutschland. Zu einer großen geistigen Bewegung, etwa vergleichbar der franziskanischen im 13. Jahrhundert, oder zum mindesten zu einer förmlichen Schule wurde indessen diese neuere Mystik vor allem in Spanien, und zwar in der Hauptsache im Anschlusse an die Reform des alten Karmelitenordens durch die große hl. Teresa von Jesus und den hl. Johannes vom Kreuz. Nachdem Madame Acarie, mit ihrem Klosternamen Maria von der Menschwerdung, eine in ihrer Art

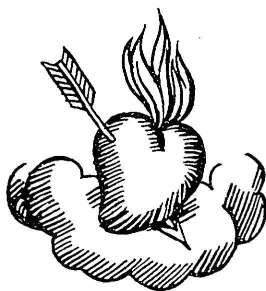
einzige Erscheinung und mit Recht später selig gesprochen, die reformierten Karmelitinnen in Frankreich eingeführt hatte, griff die Bewegung in höchst bemerkenswerter Weise zu Anfang des 17. Jahrhunderts auf dieses Land über. Hier fand sie vorzugsweise bei der höheren Gesellschaft begeisterte Aufnahme. Es ist überhaupt interessant — was im allgemeinen zu wenig beachtet wird —, daß während an den sittenlosen Höfen der französischen Könige von Heinrich IV. bis Ludwig XIV. der Geist der äußersten Verweltlichung herrschte, bei den edelsten Gliedern des Adels und in den Kreisen der Gebildeten Frankreichs eine tiefe und erleuchtete Frömmigkeit von reinster, heiligster Glut blühte. Es genügt an Namen wie M. de Marillac, Baron de Renty, an den Kreis von Port Royal zu erinnern, um von geistlichen Personen ganz zu schweigen. Diese Erscheinungen aus Spanien und Frankreich sollen auch nur als Beispiele angeführt werden; denn es ist unmöglich, hier die geschichtliche Entfaltung der katholischen Frömmigkeit im einzelnen zu entwickeln. Es wäre u. a. noch hinzuweisen auf den Münsterschen Kreis der Fürstin Gallitzin im 18. Jahrhundert und seine Beziehungen zum Grafen Stolberg, auf das Wirken Cl. M. Hoffbauers in Österreich mit dessen Ausstrahlungen auf die Romantikerkreise und deren Ausläufer bis zu dem Typus Melchior von Diepenbrocks hin, auf die rosminianische Bewegung in Italien, auf die Restauration des Katholizismus in England unter Wiseman, Manning und Newman, welch letzterer wohl das größte religiöse Genie der letzten Jahrhunderte gewesen ist. In dieser Hinsicht eröffnet sich der religionsgeschichtlichen Forschung noch ein weites Feld. Überall aber wird man erkennen, daß das religiöse Leben in der katholischen Kirche zu keiner Zeit und in keinem Volke jemals abgestorben war, daß es unter den je nach den Verhältnissen wechselnden Formen stets neue Blüten trieb, und daß sein wesentlicher Charakter immer derselbe blieb.

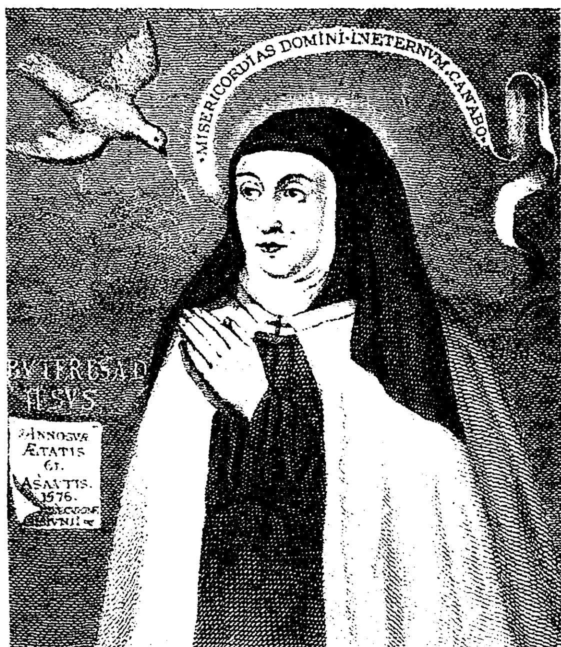
Den Tatsachenbeweis dafür haben wir vor allem in der Liturgie, die der konzentrierte Niederschlag und in gewissem Sinne auch der Regulator des gesamten religiösen Lebens der Kirche ist. In ihr sind dessen innere Lebensgesetze im Laufe einer langen Entwicklung zur vollen, sozusagen zeitlosen Auswirkung gekommen. Das Zufällige und Besondere sind abgestreift. Das Allgemeingültige und Notwendige haben sich durchgesetzt. So ist die Liturgie, die unwandelbare, die sich in ihrer heutigen Gestalt

kaum in unbedeutenden Einzelheiten von der Väterkirche unterscheidet, die vollendete Erscheinung der objektiv gewordenen religiösen Lebensordnung. „Eine organische Gemeinschaft — so Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach in der Einführung zu „Ecclesia orans" —, die auf Gott gerichtet ist, muß einen öffentlichen gemeinsamen Kult haben. Die Liturgie der Kirche ist aber öffentlich nicht bloß in dem antiken Sinne, daß sie nur das Ganze berücksichtigt, sie erhebt und verklärt vielmehr auch das Gebet des einzelnen. Auch das Gebet der Einzelseele wird in ihr zur Liturgie. Christus und die Kirche, Christus und die Seele bilden eine vollkommene Parallele. Das Gebet des einzelnen wird aber durch die Liturgie auf ein objektives Fundament gestellt, auf ein großes, außerpersönliches Ziel gerichtet, über die Enge und Zufälligkeiten des Individuellen hinausgehoben. Die ganze Schöpfung lobt in der Liturgie den Schöpfer, der einzelne spiegelt in sich das Universum."

Teresa von Jesu

von Johannes Mumbauer





ESTE RETRATO FV ESACADO DE LA MADRE
TERESA DE JESUS FVDADORA DE LAS
DESCALSAS CARMELITAS PINCTOLO FRA V JV
D LA MISERIA RELIGIOSO DE LA DICHA ORDEN

Teresa von Jesu

Um die Zeit, da Luther seinen Bruch mit der katholischen Kirche innerlich bereits vollzogen hatte und im Begriffe stand, den Brand auch offen an den alten Bau der Heilsanstalt Christi zu legen, wurde in Spanien jene große und wunderbare Frau geboren, die zur Rettung und Wahrung der geistigen Macht der Kirche mit rein geistigen Mitteln und auf geistigem Gebiete mehr beigetragen hat als alle materielle Herrschergewalt, die große Fürsten, wie der deutsch-spanische Kaiser Karl V. und der spanische König Philipp II., dem bedrohten Katholizismus zur Hilfe darboten: die geistesgewaltige Teresa von Jesu, die urkatholische Heilige. Und als die Sturmeswirren der Reformation ihre Höhe erstiegen hatten, als der Geist des kirchlichen Umsturzes auch in den romanischen Ländern um sich griff, als Calvin in Genf seine Herrschaft etabliert hatte, kurz vor dem Tode Luthers, erblickte in eben demselben Spanien das Licht der Welt der Mann, welcher der Helfer der großen Karmelitin bei ihrem geistigen Reformwerk sein und die von ihr gewonnenen religiösen Erkenntnisse in wissenschaftlicher Form auf die Nachwelt bringen sollte: der hl. Johannes vom Kreuz, der bedeutendste Systematiker der neueren Mystik. Es ist vielleicht kein zufälliges Zusammentreffen, daß Teresa und ihr nicht minder bewunderungswürdiger Landsmann Ignatius von Loyola am gleichen Tage, dem 12. März 1622, heilig gesprochen wurden — diese beiden Spanier haben dem Vordringen der Reformation in ihrer negativen Auswirkung am meisten Halt geboten. Zwar ist es eine längst widerlegte Sage, daß die Gesellschaft Jesu ausgesprochenermaßen einzig zur Bekämpfung des Protestantismus gegründet worden sei; aber tatsächlich haben die Söhne des hl. Ignatius den Kampf gegen die Neuerung mit dem bemerkenswertesten Erfolg aufgenommen. Was die Jesuiten in ihrer aktiv-kriegerischen Art auf dem dogmatischen, seelsorgerlichen und kirchlich-organisatorischen Gebiete mit direktem Vorgehen erreichten, das hat das Werk der hl. Teresa ohne jede bewußte Kampfstellung durch Pflege der innersten religiösen Lebenskräfte wohl noch intensiver erzielt. Beide haben sich je nach ihrer Art für die Bewahrung und Erneuerung des unver-

fälschten katholischen Geistes eingesetzt, und so sind sie, mehr oder minder unbewußt, die großen Gegner und Hindernisse der Reformation geworden. Wenn sich Spanien bis auf den heutigen Tag gegen jede Glaubensneuerung absolut ablehnend verhält, so hängt das klärlich mit den beiden Namen Ignatius und Teresa als den Typen spanischer Gläubigkeit, zusammen, und gleiches gilt wohl auch von anderen Ländern.

„Man weiß — so Otto Miller in seinem glänzenden Essay über den hl. Johannes vom Kreuz (Akad. Bonifatiuskorresp. 33, 70) —, wie Bildung und Halbbildung über diese spanische Epoche urteilen. Der Halbgebildete bezieht sein absprechendes Urteil aus dem Don Carlos von Schiller oder wenn er wissenschaftliche Allüren hat, aus Buckles Geschichte der englischen Zivilisation. Der Gebildete weiß, daß jenes Jahrhundert das grand siècle der Spanier war. Politische Großmacht, Reichtum, Luxus, gesellschaftliche Kultur bereiteten der Geisteskultur den Boden. Dort, nicht in England, wird das moderne Drama geschaffen, dort entsteht der erste moderne Roman großen Stils, dort erlebt die Musik eine hohe Blüte, dort erfährt die Scholastik ihre ganz große Wiedergeburt." Nur dort konnte die unverfälschte christliche Mystik als ungebrochene Fortsetzung der frühchristlichen (Clemens Alex., Origenes, Makarius, Gregor von Nyssa, Cyprian, Augustinus, Cassian, Pseudo-Dionysius Areopagita, Gregor d. Gr.) und mittelalterlichen (Bernard, Hugo und Richard von St. Victor, Thomas Aq., Bonaventura, Hildegard, Birgitta, Catharina Sien., Seuse, Tauler, Ruysbroek, Gerson, Nicolaus Cusanus, Thomas von Kempen) wiederaufleben oder vielmehr fortleben; nur in diesem Milieu konnten Gestalten wie die hl. Teresa und der hl. Johannes vom Kreuz erstehen. Die Tatsachen der Übernatur, als des ens realissimum mit all seinen Konsequenzen, waren diesem Volke eine solche Selbstverständlichkeit, daß es ganz in ihnen lebte und mit einer gewissen naiven Vertrautheit mitten im Gebrauche der sichtbaren Weltdinge die auffallendsten Erscheinungen des übernatürlichen Lebens beobachtete. Die außerordentlichen Gestalten der Mystik, die doch nichts andres ist, als die Fülle des Glaubens und der Liebe, sind nur die selbstverständliche Krönung des religiösen Lebens im Sinne des unverkürzten Katholizismus; und so bewahrheitet sich auch durch das Spanien des 16. Jahrhunderts der kluge Ausspruch Harnacks: „Ein Mystiker, der nicht katholisch

wird, ist ein Dilettant." Die hl. Teresa und der hl. Johannes vom Kreuz sind deswegen aber auch erste und selbstverständliche, nicht etwa exzeptionelle und abwegige Repräsentanten des Katholizismus.

* * *

Avila, die altberühmte Stadt im Süden Altkastiliens, deren Festungsmauern heute noch eine architektonische Merkwürdigkeit sind, ist die Heimat der hl. Teresa, die dort am 28. März 1515 als Tochter des Alfonso Sanchez de Cepeda und der Beatrix de Ahumada, die beide altadeligen Geschlechtern entstammten, geboren wurde. Der Geburtsort sowohl als die Familie waren geeignet, eine Heldin der Religion zu erziehen. Die Bewohner der felsigen Feste Avila waren berühmt durch ihre Ritterlichkeit, die sich besonders in den Maurenstürmen bewies und ihrer Stadt den Ehrentitel „Avila der Ritter" erwarb. Sie zeichneten sich aber ebenso aus durch festen Glauben und glühende Frömmigkeit, so daß Avila den Namen „Stadt der Heiligen" verdiente und das Sprichwort ging: „Avila cantos y santos" (Avila besteht nur aus Steinblöcken und Heiligen). Ritterlichkeit und religiöser Eifer kennzeichnen auch die ganze Familie Cepeda-Ahumada; fünf Brüder Teresas gingen als conquistadores in die kürzlich entdeckte neue Welt, ein anderer Bruder trat am gleichen Tage wie sie in den Ordensstand bei den Dominikanern. Man braucht auf die Erzählungen über allerlei Vorzeichen der künftigen Heiligkeit während ihrer Kinderjahre (z. B. die Geschichte, wie sie siebenjährig mit ihrem Bruder Rodrigo heimlich ins Maurenland entweichen wollte, um die Heiden zu bekehren und den Martyrertod zu suchen) nicht allzu viel Gewicht zu legen, um doch schon in ihrer Jugend die beiden Grundzüge ihres Charakters zu entdecken: die heldenhafte Gesinnung und eine gewaltige Energie. Der Geist des jungen Mädchens schon war ganz auf das Große gerichtet: der Gedanke der Ewigkeit (das para siempre) im Gegensatz zu dem Vergänglichen machte auf das Kind den stärksten Eindruck, und darum wählte und suchte Teresa das Absolute, nicht das Relative, das Notwendige, nicht das Zufällige. Das Ziel, das sie einmal ins Auge gefaßt hatte, verfolgte sie mit unerbittlicher Konsequenz. Im übrigen blieb die junge Ahumada (sie führte nach spanischer Sitte den mütterlichen Familiennamen), die schon im zwölften Jahre die Mutter verlor, von den

Gefahren, die meistens das Seelenleben der Jungmädchenjahre bedrohen, nicht verschont. Sie selber berichtet uns in ihrer Lebensbeschreibung, daß die zur Sucht gewordene, ungeregelte Lektüre phantastischer Ritterromane, wie sie damals in Spanien grassierte (vgl. Cervantes' Don Quixote), ihren Geist zerstreut, verweltlicht und vom Göttlichen abgezogen habe. Außerdem brachte der Umgang mit leichtfertigen jungen Verwandten die Versuchung zur Oberflächlichkeit und Eitelkeit mit sich, ohne daß indessen ihre Tugend gelitten hätte — wie man überhaupt ihre eigenen Klagen über ihre Sündhaftigkeit dahin verstehen muß, daß bei ihrer großen und reizsamen Innerlichkeit, die sie alles Seelische intensiv erleben ließ, ihr der geringste Schatten, die mindeste Unterlassung im Streben nach religiöser Vervollkommnung als schwere Schuld vor Gott erschienen; wie sie auch selber dem Bekenntnis ihrer „großen Eitelkeiten" die Bemerkung hinzufügt, ihr Beichtvater habe ihr erklärt, daß sie Gott dadurch nicht beleidigt habe. Zur Vollendung ihrer Erziehung gab der Vater die fünfzehnjährige mutterlose Teresa in das Augustinerinnenkloster Maria de Gracia zu Avila, in dem der hl. Thomas von Villanueva Beichtvater war. Vielleicht hat sie dort die erste Neigung zum Klosterberuf gefaßt, vor dem sie bekennt bis dahin „einen wahren Abscheu" gehabt zu haben; jedenfalls war der Aufenthalt in jenem Kloster vom günstigsten Einflusse auf ihre religiöse Entwicklung, die nun zielbewußt in tiefsten Ernst überging. Er dauerte übrigens nur ein und ein halbes Jahr, eine schwere Krankheit zwang sie, in das Vaterhaus zurückzukehren. Es war der Anfang jener schweren körperlichen Leiden, die die Heilige während fünfzig Jahren fast ununterbrochen bis zu ihrem Tode zu erdulden hatte. Sie scheinen eine nervöse Grundlage gehabt zu haben; es mag aber schon jetzt bemerkt werden, daß von einer hysterischen Anlage keine Rede sein kann.

Die Zeit der Krankheit im Vaterhause und der Rekonvaleszenz bei einem frommen Onkel entschied über ihren Beruf: Teresa fühlte sich nach manchen inneren Kämpfen zum Ordensstande bestimmt. Da der Vater gegen diesen Entschluß war, verließ sie ihn heimlich, um am 2. November 1533 bei den Karmelitinnen in deren Kloster von der Menschwerdung zu Avila als Novizin einzutreten; schon am 3. November des folgenden Jahres legte sie Profeß ab. So sehr sie in dem klösterlichen Leben, dessen Vorschriften sie sich mit dem größten Eifer und peinlicher Gewissen-

haftigkeit unterzog, innere Befriedigung fand, so wurde sie doch bald wieder von schwerem Siechtum heimgesucht. Bei der Pflege einer mit einer bösartigen und ekelerregenden Krankheit behafteten Mitschwester hatte sie den Herrn um die Gnade gebeten, ähnlich leiden zu dürfen. Sei es nun, daß Gott dieses Gebet erhörte, oder sei es infolge der veränderten Lebensweise, jedenfalls stellten sich häufige Ohnmachten ein, verbunden mit einem Herzleiden, und dazu gesellte sich noch tägliches Erbrechen und entsetzliche Brustschmerzen. Da die Karmelitinnen damals noch keine strenge Klausur hatten, nahm der Vater sie aus dem Kloster, und in dessen Hause lag sie nach einer vergeblichen Kur lange hoffnungslos nieder. In dieser Zeit begann sie zuerst das innerliche Gebet zu üben. Am Feste Mariä Himmelfahrt 1536 befiel sie ein Starrkrampf, und sie lag vier Tage ohne Besinnung, so daß man sie für tot hielt und schon ihr Grab bereitete; endlich erwachte sie wieder, und ihre ersten Worte waren: „Warum habt ihr mich zurückgerufen? Ich war im Himmel, habe auch die Pein der Hölle geschaut. Ich habe die Klöster gesehen, die ich stiften muß, und viele Seelen, die durch meine Hilfe selig werden müssen" — vielleicht war das ihre erste Ekstase. Obwohl sie noch drei Jahre gelähmt blieb, ließ sie sich 1537 wieder in ihr Kloster zurückbringen, wo sie noch lange elend daniederlag, bis sie 1539 — wie sie annahm, auf die Fürbitte des hl. Joseph — die Gesundheit im allgemeinen wieder erlangte und zunächst die Übungen der klösterlichen Vollkommenheit mit Eifer aufnahm. Nachdem sie in der Schule der Leiden die Entsagung gelernt, versenkte sie sich immer tiefer in die Geheimnisse des Gebetslebens. „Jetzt begriff ich", so schreibt sie, „den Gnadenwert des Gebetes. Zuerst zeigte es mir, worin die wahre Liebe zu Gott besteht. Sodann fühlte ich neue Tugenden in mir sich entwickeln, die allerdings noch sehr schwach waren, weil sie mich nicht auf dem Wege der Vollkommenheit zu halten vermochten. . . . Das Gebet verschaffte mir noch andere Gnaden. Ich liebte die Einsamkeit. Ich sprach gerne mit Gott. Konnte ich die Unterhaltung auf diese Seite lenken, so fand ich daran tausendmal mehr Freuden als in allen Höflichkeiten der Welt, oder besser gesagt, ihrer Zudringlichkeit. Ich beichtete und kommunizierte häufig und war stets eine große Freundin guter Bücher. Hatte ich Gott beleidigt, so nagte sogleich die Reue an meinem Herzen. Ich wagte nicht mehr zu beten. Ich fürchtete als eine harte Strafe

den mir beim Gebete zum Bewußtsein kommenden furchtbaren Schmerz über meine Undankbarkeit gegen Gott."

Hier kündigt sich jene Periode an, welche Teresa die Zeit ihrer Untreue genannt und stets beklagt hat (etwa von 1541 an); es ist die letzte Krisis vor der definitiven Entscheidung für die höhere Laufbahn des geistlichen Lebens. Zum richtigen Verständnis ihrer Bekenntnisse ist aber festzuhalten, daß es mehr Unterlassungen im Fortschritt auf dem Wege der Vollkommenheit sind als aktive Sünden, deren sie sich schuldig fühlt, und deren sie sich mit einer Ausführlichkeit anklagt, die dem Weltmenschen unverständlich bleibt. Auch während dieser Zeit hat sie zweifellos große Tugenden geübt; aber sie war sich bewußt, diese Zeit für die Pflege der höheren Stufen des mystischen Lebens verloren zu haben. „Mein größtes Unglück bestand darin, daß ich mich in einem Kloster ohne Klausur befand. Die lieben Ordensfrauen konnten sich ohne Zweifel in unschuldiger Weise der Freiheit erfreuen, welche unser Kloster genoß, da ihm die Regel keine Klausur vorschrieb. Ich aber, die Schwachheit selbst, würde darin den Weg zur Hölle gefunden haben, hätte mich nicht Gott durch besondere Gnaden dieser Gefahr entrissen. Ich begann also, mich mit den Weltleuten zu unterhalten, ohne zu bedenken, welch großer Schaden und wie viel Zerstreuung für meine Seele daraus entstehen könnte. . . Bald ließ ich mich von Gelegenheit zu Gelegenheit, von Eitelkeit zu Eitelkeit hinreißen. Was noch schlimmer war, mit dem Anwachsen meiner Fehler verloren die Tugendübungen und geistigen Dinge ihren Reiz für mich. Ich sah es wohl, o Gott, es war die Strafe für meine Untreue. Du verließest mich, weil ich dich verlassen. So geriet ich in die schrecklichste Schlinge des Teufels. Unter dem Vorwande der Demut fürchtete ich Gebet und Betrachtung. Ich sagte mir, als Unvollkommenste sei es für mich besser, dem allgemeinen Gebrauch zu folgen und mich auf die mündlichen Pflichtgebete zu beschränken (also anstatt das innerliche Gebet, die Beschauung zu pflegen). Ich wollte in meinem Zustande einen innigeren Verkehr mit Gott nicht anstreben. Ich fürchtete auch, die ganze Welt zu betrügen. Mein äußeres Betragen hatte einen guten Anstrich, und meine Mitschwestern fehlten nicht, wenn sie mich zu günstig beurteilen." M. a. W.: „was die Oratorium Gutes schaffte, verdarb das Sprechzimmer." Die junge Ordensfrau, deren erleuchtete Weisheit offenbar bekannt geworden war,

wurde von Weltleuten viel aufgesucht, die ihren Rat in geistlichen Dingen begehrten, zum Teil auch — wie es damals leider in den minder strengen Klöstern Brauch gewesen zu sein scheint — geistvolle Unterhaltung bei ihr suchten; und dieser Verkehr wurde von den Obern im Interesse des Klosters noch begünstigt. Teresa fühlte, daß dadurch der Geschmack am Gebet und an der Betrachtung bei ihr schwand, und daß mit der geistigen Erschlaffung der Weltsinn wieder erwachte. Anstatt nun die Quelle der Veräußerlichung abzuschneiden, glaubte sie ihrer Unvollkommenheiten wegen nicht intimer mit Gott verkehren zu dürfen; und so vermehrte sie nur das Übel. Dieser Zustand dauerte mit gewissen Schwankungen zum Besseren (z. B. anläßlich des Todes ihres Vaters) bis zum Jahre 1555, wo eines Tages im Oratorium der Anblick eines Bildes, den Schmerzensmann in Blut und Wunden an der Geißelsäule darstellend, sie so erschütterte, daß sie voll Schmerz über ihre bisherige Undankbarkeit niederfiel und um die Gnade flehte, Gott nie mehr zu beleidigen: „Herr, nun werde ich nicht aufstehen, bis du meine Bitte erhört hast." Es war der Anfang der völligen Umwandlung ihres Seelenlebens. Die Lesung der Bekenntnisse des hl. Augustinus, die sie bisher noch nicht gekannt hatte, vollendete das Werk der Gnade.

Hier beginnt die eigentliche Geschichte der Heiligen; denn von nun an durchlief Teresa ununterbrochen alle Stufen des höheren Gebetslebens bis zu den erhabensten Zuständen der Beschauung und Verzückung, worüber noch genauer die Rede sein wird. „Bisher", so erklärt sie selbst, „habe ich mein Leben gelebt; dasjenige, das jetzt für mich im Gebete begann, ist das Leben Gottes in mir, ich darf das sagen." Indessen entstanden in ihr und bei ihren Seelenführern Zweifel und Ängste, ob diese Zustände und Erscheinungen nicht schlimme Täuschungen oder gar Wirkungen des bösen Geistes seien, worunter sie um so mehr litt, als kurz vorher eine angeblich ekstatische Nonne, die Klarissin Magdalena vom Kreuz, die mit Wundern und Gesichten begnadet zu sein vorgab, zu Cordova als Betrügerin entlarvt worden war und in ganz Spanien großes Ärgernis gegeben hatte. Teresa suchte daher, weil ihre bisherigen Beichtväter sie nicht verstanden, den Rat erfahrener Geistesmänner, denen sie ihr Inneres rückhaltlos enthüllte. Vor allem begab sie sich in die Führung von Jesuiten, die damals in Avila ein Kolleg gegründet hatten,

des P. Johann von Padranos und später des P. Balthasar Alvarez, welch letzterem sie sehr viel verdankte, wie überhaupt ein gewisser doktrinärer Einschlag in ihrer Anschauung und in ihren Schriften auf den Einfluß von ausgezeichneten Mitgliedern der Gesellschaft Jesu zurückzuführen sein dürfte. Auch den hl. Franz Borgia, damals Provinzial der spanischen Ordensprovinz und später (der dritte) General der nämlichen Gesellschaft, konsultierte sie bei einer gelegentlichen Anwesenheit in Avila; zu besonderem Troste aber wurde ihr der durch seine strenge Abtötung bekannte Franziskaner, der hl. Petrus von Alcantara, mit dem sie ihr Anliegen ausführlich besprechen durfte. Alle diese Männer erklärten nach genauer Prüfung, daß die ihr zuteil werdenden mystischen Erscheinungen von Gott seien, und daß sie kein Bedenken zu tragen brauche, sich ihnen hinzugeben. Im Besitze dieser Beruhigung wurde sie in der Folge mit fortgesetzten mystischen Ansprachen, Visionen und Verzückungen begnadet, gemäß dem Worte, das sie in der Ekstase vernommen: „Von nun an sollst du nicht mehr mit den Menschen, sondern mit den Engeln verkehren." In ihrer Autobiographie, die ja im wesentlichen nur eine Geschichte ihres inneren Lebens ist, mag man das Genauere darüber nachlesen. Zu bemerken wäre hier jedoch, daß dieser mystische Verkehr mit Gott auch von äußerlich wahrnehmbaren ungewöhnlichen Wirkungen, wie ekstatisches Schweben, Leuchten des Angesichts, völlige Empfindungslosigkeit während längerer Zeit, begleitet war. Ein Vorgang verdient besondere Erwähnung, den sie im 30. Kapitel ihres Lebens folgendermaßen beschreibt: „Es gefiel dem Herrn, mich in diesem Zustande mit folgendem Gesichte zu begnadigen. Ich sah neben mir, zu meiner linken Seite, einen Engel in leiblicher Gestalt. In dieser Weise sah ich sie selten. Obgleich mir oft Engel erscheinen, so geschieht dies doch gewöhnlich, ohne daß ich sie sehe, sondern in der Weise der intellektuellen Vision. Hier aber wollte der Herr, daß ich den Engel in leiblicher Gestalt sehen sollte (also in einer imaginären Vision, da die Heilige eigentlich körperliche Visionen überhaupt nicht hatte). Er war nicht groß, sondern klein und sehr schön. Sein Angesicht war so entflammt, daß er mir als einer der erhabensten Engel vorkam, welche ganz in Flammen zu stehen scheinen. In den Händen des mir erschienenen Engels sah ich einen langen goldenen Wurfpfeil, und an der Spitze des Eisens schien mir ein wenig Feuer zu glänzen. Es kam mir vor,

als durchbohre er mit dem Pfeile einigemal mein Herz bis ins Innerste, und wenn er ihn wieder herauszog, so war es mir, als zöge er diesen innersten Herzteil mit heraus. Endlich verließ er mich ganz entzündet von feuriger Liebe zu Gott. Der Schmerz dieser Verwundung war so groß, daß er mir Klageseufzer auspreßte; aber auch die Wonne, welche dieser gewaltige Schmerz verursachte, war so überschwänglich, daß ich unmöglich von ihr frei zu werden verlangen, noch mit etwas Geringerem mich begnügen konnte, als mit Gott. Es ist dies kein körperlicher, sondern ein geistiger Schmerz, obwohl auch der Leib, und zwar nicht wenig, an ihm teilnimmt. Der Liebesverkehr, welcher nunmehr zwischen der Seele und Gott stattfindet, ist so süß, daß ich zur Güte des Herrn flehe, er wolle ihn dem zu kosten geben, der etwa meint, ich lüge hierin." Das geschah im Jahre 1559. Es mag auf sich beruhen bleiben, ob es sich um eine rein einbildliche Vision handelt, oder ob auch eine materielle Einwirkung auf das Herz der Heiligen dabei stattfand, obwohl ernsthaft behauptet wird, daß das im Kloster zu Alba aufbewahrte Herz der hl. Teresa deutliche Spuren einer Verwundung zeige, die natürlicherweise ihren Tod hätte herbeiführen müssen. Mit kirchlicher Erlaubnis feiert der Karmelitenorden am 27. August das Fest Transverberationis cordis S. Teresiae, das auf ganz Spanien ausgedehnt wurde. Im Hinblick auf das wunderbare Ereignis heißt Teresa im kirchlichen Sprachgebrauch die virgo seraphica. Wie zum Danke für die ihr widerfahrene Gnade legte Teresa 1560 das genau betrachtet furchtbare Gelübde ab, in allem stets das zu tun, was sie als das Vollkommenere und Gott Wohlgefälligere erkennen würde, welches später dahin präzisiert wurde, daß ihren Beichtvätern die Entscheidung darüber, was im einzelnen Falle das Vollkommenere sei, zustehen solle.

So vorbereitet auf den Wegen des höheren Gnadenlebens konnte Teresa an ihre äußerlich bedeutendste Aufgabe, ihr größtes Werk innerhalb der kirchlichen Organisation herangehen; ihre öffentliche Sendung sollte sich erfüllen: die Reform des Karmelitenordens. Dieses Werk wurde nicht ohne die furchtbarsten inneren und äußeren Kämpfe vollendet und sollte dem Werkzeug Gottes die herbsten Prüfungen bringen. Gerade in der Zeit, wo sie den Ruf zur sozusagen apostolischen Wirksamkeit in sich vernahm, wurde sie von härtesten inneren Anfechtungen, Zweifeln, Trostlosigkeiten

und „geistiger Trockenheit" gequält, daß sie oft an sich irre werden wollte. „Die Seele wächst," sagte sie, „nicht auf gleiche Weise wie der Leib, wenn wir auch sagen, daß sie wächst, und wenn auch dieses Wachstum Wahrheit ist. Der Leib nämlich wächst und wird, nachdem er die Größe eines ausgewachsenen Menschen erreicht hat, nicht wieder klein wie die Gestalt eines Kindes; anders aber verhält es sich hier, wo der Herr will, daß die Seele wieder klein werde. So habe ich es wenigstens bei mir wahrgenommen; denn anderswoher weiß ich es nicht. Dies geschieht wahrscheinlich deshalb, damit wir uns zu unserm eigenen großen Nutzen demütigen, und damit wir, solange wir in dieser Verbannung weilen, nicht sorglos seien." Den entscheidenden Anstoß zur Inangriffnahme des Reformwerkes gab eine Vision, in welcher der Heiligen die Hölle und die Strafen der Verdammten so einprägsam gezeigt wurden, daß Teresa fürchtete, durch untätige Lauheit sich ebenfalls die Verdammnis zuzuziehen. „Nachdem ich dies und andere große und verborgene Dinge geschaut hatte, die mir der Herr in seiner Güte sowohl von der den Frommen bereiteten Glorie als auch von der Pein der Bösen zeigen wollte, zog es mich an, Buße zu tun für meine Sünden und etwas zur Erlangung eines so großen Gutes, wie es die ewige Glorie ist, zu verdienen. Dabei ward das Verlangen in mir rege, die Menschen zu fliehen und mich gänzlich von der Welt abzusondern. Mein Geist fand keine Ruhe mehr; aber meine Unruhe war nicht quälend, sondern süß. Es war deutlich zu sehen, daß dieses Verlangen von Gott kam, und daß seine Majestät (Su Majestad nennt Teresa mit Vorliebe den göttlichen Meister) meiner Seele bereits eine Wärme mitgeteilt hatte, die es ihr ermöglichte, auch rauhere Speisen als die bisher genossenen zu verdauen. Ich überlegte, was ich wohl für Gott tun könnte; und es fiel mir ein, ich solle vor allem den mir von Gott verliehenen eigenen Beruf treu erfüllen und mit der größtmöglichen Vollkommenheit meine Ordensregel halten. Zwar gab es in dem Kloster, in dem ich lebte (das zur Menschwerdung in Avila), viele Dienerinnen Gottes, und es wurde seiner Majestät in ihm eifrig gedient. Weil aber dieses Kloster sehr dürftig war, begaben sich die Nonnen häufig aus demselben; doch gingen sie nur an Orte, wo sie in aller Ehrbarkeit und frommen Zucht weilen konnten (es war vor der durch das Konzil von Trient wieder eingeführten strengen Klausur). Auch war das Kloster nicht nach

der ursprünglichen Strenge der (Karmeliten-)Regel gestiftet (1513 entstanden), sondern man beobachtete diese nach der durch eine päpstliche Bulle (von Eugen IV. um 1431) gestatteten Milderung, welche der ganze Orden angenommen hatte. Außerdem gab es noch anderes, was mir ungeeignet schien; denn das Haus war groß und angenehm, und ich meinte ein zu bequemes Leben in ihm zu führen. Besonders unzuträglich schien mir das Ausgehen zu sein, obwohl gerade ich häufig von dieser Vergünstigung Gebrauch machte. Es wollten mich nämlich gewisse Personen gern bei sich haben; und da meine Vorgesetzten es füglich nicht abschlagen konnten, so setzten sie auf dringendes Bitten durch, daß mir befohlen wurde, zu ihnen zu gehen. Auf diese Weise kam es nach und nach so weit, daß ich nur wenig mehr in meinem Kloster bleiben konnte.“

Zum besseren Verständnis dieser Äußerungen muß man sich erinnern, daß der 1156 als Einsiedlergenossenschaft am Berg Karmel gestiftete Karmelitenorden ursprünglich eine sehr strenge Regel hatte, die nach der Verpflanzung in das Abendland entsprechend der Umbildung in eigentliche Klostergemeinschaften von Papst Innocenz IV. modifiziert wurde. Das war die sog. „strenge Regel“ von 1247. Mit dem Schwinden des alten Geistes wurden im 15. Jahrhundert unter Billigung der Päpste Eugen IV. (1430) und Pius II. (1459) beträchtliche Milderungen in der asketischen Lebensweise durchgesetzt — die sog. „milde Regel“, nach der auch die durch den General Johann Soreth in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eingeführten Karmelitinnen lebten. Man sieht, daß den einzelnen Ordenspersonen aus dem Gebrauch dieser kirchlich korrekt zustande gekommenen Milderungen kein Vorwurf gemacht werden konnte; aber die ernsteren Geister im Orden ersehnten doch die ursprüngliche Strenge zurück. So Teresa, die hier die ihr seit der Jugend als Ideal vorschwebende „große Tat“ winken sah. Natürlich konnte sie ihr Ideal nicht verwirklichen, wenn es nicht Klöster nach der alten Regel gab; diese ins Leben zu rufen, war also das Ziel.

Schon am 16. Juli 1560 hatte Teresa mit einigen Mitschwestern und ihrer in der Welt lebenden Freundin, der Witwe Doña Guiomar de Ulloa, über die Gründung eines Klosters nach der strengen Observanz beraten. Den Ausschlag aber gab eine innere Einsprechung: „Eines Tages, nachdem ich kommuniziert hatte, ge-

schah es, daß der Herr mir ernstlich gebot, ich solle mit allen Kräften diese Angelegenheit betreiben. Dabei gab er mir große Verheißungen. Er sagte nämlich, die Errichtung des Klosters werde nicht unterbleiben, und es werde ihm in demselben sehr eifrig gedient werden. Es solle zum hl. Joseph genannt werden. Dieser Heilige werde an dem einen Tore, unsere liebe Frau an dem andern über uns wachen, und mitten unter uns werde Christus wohnen. Es werde dieses Kloster ein Stern sein, der großen Glanz vor sich verbreite." Nun gab es kein Halten mehr, man ging daran, ein eigenes Haus zu erwerben; aber kaum wurde der Plan bekannt, als auch schon ängstliche Freunde vorsichtig abrieten und vor allem bei den Nonnen des Klosters von der Menschwerdung große Unruhe und bitterer Unwille gegen die Neuerin, die ärgerniserregenderweise ihre bisherigen Mitschwestern blamiere, entstand, so daß sogar der Provinzial P. Angelus von Salazar seine bereits gegebene Erlaubnis zurückzog. Aber beraten und getröstet von ihren Beichtvätern, dem Jesuiten P. Balthasar Alvarez und dem Dominikaner P. Ibañez, ermuntert durch den hl. Petrus von Alcantara und den hl. Ludwig Bertrand aus dem Dominikanerorden, unterstützt auch durch ihren als Generalintendant der Finanzen in Peru zu großem Reichtum gelangten Bruder Lorenzo, setzte die tapfere Spanierin, die sich von da an Teresa von Jesu nannte, es doch durch, daß im August 1562 in einem bescheidenen Hause zu Avila zu Ehren des hl. Joseph das erste Kloster der Reform nach der alten Regel Innocenz IV. eröffnet werden konnte. Aber nun setzten die Stürme gegen die neue Gründung sowohl von seiten der Anhänger der milden Observanz im eigenen Orden, als auch von seiten des Magistrats und fast der ganzen Stadt Avila, vieler Welt- und Ordensgeistlichen mit so erneuter Wucht ein, daß Teresa selbst zunächst in ihrem alten Kloster bleiben mußte und erst im März 1563 nach St. Joseph übersiedeln konnte. Es hat keinen Zweck, all die Einzelheiten der wechselnden Geschicke der Reform zu verfolgen, da es hier nur auf die Motive und die seelische Verfassung der Neugründerin des Karmels ankommt; es mag daher genügen, daß vor allem das Eintreten des berühmten Dominikaners Bañez den Sturm beschwichtigen half und den Nonnen des Josephsklosters durch ein päpstliches Breve die Erlaubnis erwirkte, ohne allen Besitz und von Almosen zu leben. Fünf Jahre lang, die in Wahrheit den Namen „Frühling des Karmel" ver-

dienen, durfte nun Teresa mit der kleinen Gemeinde ihrer Genossinnen in dem ärmlichen Klösterchen San José las Madres (wie es heute heißt) ziemlich unangefochten das Glück wahrhaft geistlichen Lebens im Sinne der alten Regel genießen.

Zunächst beabsichtigte Teresa wohl kaum die Gründung weiterer Klöster. Als aber auch ihre heilige Einsamkeit durch die Nachrichten von der Ausbreitung der Häresie in Frankreich erschreckt wurde, fühlte sich die Heilige von Seeleneifer getrieben, das Werk der Reform zur inneren Stärkung der katholischen Sache auszubreiten. Die Visitationsreise des Karmelitengenerals Joh. Bapt. Rubeo (italienisch Rossi) in Spanien benutzte Teresa, um von diesem die gern gegebene Erlaubnis zur Gründung anderer Klöster nach der ursprünglichen Regel zu erlangen, und zwar nicht nur von Frauen-, sondern auch von Männerklöstern, die wünschenswert waren, um geeignete Seelenführer und Beichtväter zu haben. Sehr wichtig in dieser Beziehung wurde gleich die erste Gründung nach St. Joseph in Avila, nämlich die zu Medina del Campo (1507); denn dort traf die Reformatorin mit dem hl. Johannes vom Kreuz (1542—1591) zusammen, der damals im Begriffe stand, von der gemilderten Karmelitenregel unbefriedigt, zu den Karthäusern überzugehen, und den sie für ihre Reform gewann und ihn zur Errichtung der ersten Männerklöster der strengen Observanz bestimmte — ihre beiden Namen sind seitdem unzertrennlich. Von dem Anteil ihres heiligen Genossen an der Ausbreitung und Verteidigung der Reform kann hier leider nicht mit der gebührenden Ausführlichkeit die Rede sein; das Leben dieses Heiligen, das sich wie ein Roman liest, sollte aber mehr bekannt sein. An Stiftungen für reformierte Karmeliten, die, weil sie nur Sandalen tragen, die „unbeschuhten" (discalceati) heißen, wurden zu Teresas Lebzeiten im ganzen 17 Frauenklöster und 15 Männerklöster gegründet, zumeist unter ihrer persönlichen Mitwirkung — welche ungeheure Anstrengung das bei den damaligen Reiseverhältnissen kostete, kann man nur ahnen.

Die unerwartet rasche und große Ausdehnung der Reform stachelte begreiflicherweise die Gegnerschaft zu neuen Anstrengungen der Unterdrückung an. Den Anlaß bot das Auftreten des P. Hieronymus Gracian von der Muttergottes, der sich als junger Priester zu Pastrana dem reformierten Karmelitenorden angeschlossen hatte und bald darauf von dem päpstlichen Nuntius zum

Provinzial der unbeschuhten Karmeliten und Karmelitinnen in Kastilien und Andalusien, zugleich aber auch zum Visitator ernannt worden war, mit der Befugnis, auch bei den beschuhten Karmeliten Reformen einzuführen, ein Mann, dessen bewegte Schicksale denen des hl. Johannes vom Kreuze gleichen, und der später wegen seines Eifers für die Reform mit diesem die Verfolgung und den Kerker teilte. Der Übergang eines Männerklosters in Cordova zur Reform und Unstimmigkeiten bei der Klosterstiftung in Sevilla brachten den Sturm zum Ausbruch, der sich schließlich auch gegen Teresa richtete, der man die Mißkreditierung des Ordens vorwarf, und die deshalb als widerspenstige, eigensinnige Nonne beim Generalat verklagt wurde. Den Gegnern gelang es, den bisher Teresa günstig gesinnten General umzustimmen, und so konnte auf dem Generalkapitel zu Piacenza 1575 ein Beschluß durchgesetzt werden, der die Reform inhibierte: Teresa sollte keine neuen Gründungen mehr vornehmen und das Kloster, das sie zum Aufenthalt wählen würde, nicht mehr verlassen dürfen; außerdem sollten alle Klöster der Unbeschuhten unterdrückt und die in ihnen befindlichen Ordenspersonen auf die verschiedenen Klöster der gemilderten Regel verteilt werden. Das bedeutete natürlich den Tod des Werkes. Teresa, die zwar ihre mitangeschuldigten Genossen bei dem General energisch in Schutz nahm, unterwarf sich sofort dem Befehl. „Man täuscht sich außerordentlich," so sagt sie darüber, „wenn man sein Glück im Wohlergehen und im Lob der Menschen sucht, die heute dieser und morgen anderer Meinung sind, denen morgens sehr gefällt, was abends ihr ganzes Mißfallen hat. Nichts ist unveränderlich als du, mein Gott. Sei deshalb gepriesen in alle Ewigkeit." Während Teresa gemäß der erhaltenen Anweisung demütig in stiller Abgeschiedenheit in den Klöstern zu Toledo und Avila weilte, tobte fünf Jahre lang der Sturm gegen ihre Gründung. Ein spanisches Provinzialkapitel suchte den Beschluß des Generalkapitels in der Weise zur Ausführung zu bringen, daß es vorschrieb, die unbeschuhten Karmeliten sollten mit den beschuhten im selben Hause leben, wobei jedem freistehe, nach der strengen oder nach der milden Regel zu leben. Da die Unbeschuhten einsahen, daß es ihnen dadurch praktisch unmöglich gemacht wurde, ihre strenge Observanz zu beobachten, erhoben sie sich dagegen. Das benutzten die Gegner der Reform, die auch den Nuntius auf ihre Seite gebracht hatten, um mit den härtesten

Maßregeln einzuschreiten, wobei sie so weit gingen, den P. Gracian sowohl wie Johannes vom Kranz grausam einzukerkern und körperlich zu mißhandeln. Teresa selbst, die wieder als ein „unruhiges, umherschweifendes Frauenzimmer" verlästert wurde, trug ihr Kreuz in der Gesinnung, die aus ihrem Worte spricht: „Gewöhnlichen Soldaten steht es an, täglich den Sold zu verlangen; wir aber wollen Gott dienen aus reiner, freier Liebe, so wie die großen Herren dem Könige dienen!" Indessen litt ihr Herz sehr unter der Verfolgung ihrer geistigen Söhne; und um die völlige Vernichtung ihrer ganzen Reform zu verhindern, wandte sie sich brieflich direkt an den König Philipp II., der sich der Sache auch eifrig annahm. Durch seine Vermittlung bei dem Papste Gregor XIII. wurde eine apostolische Bulle vom 22. Juni 1580 erwirkt, welche unter Belobigung der reformierten Regel die vollständige Trennung der beschuhten und der unbeschuhten Karmeliten verfügte; nur der Ordensgeneral sollte beiden Zweigen gemeinsam bleiben. Auf dem Kapitel zu Alcala organisierten sich die Unbeschuhten förmlich und wählten den P. Hieronymus Gracian zu ihrem Provinzial, zur großen Freude der hl. Teresa, die nun ihr Werk wieder aufnehmen konnte: „Nun sind wir," sagte sie, „alle in gutem Frieden, und es stört uns nichts mehr im Dienste Gottes."

Ihre körperlichen Kräfte hatten sich inzwischen aufgerieben; die Seele sehnte sich, Abschied von diesem Leben zu nehmen. Auf der Rückreise von der Klostergründung in Burgos kam Teresa ganz erschöpft nach Alba, wo die Herzogin ihre Anwesenheit dringend wünschte. Im dortigen Kloster ihrer Schwestern erwartete die Kranke mit vollem Bewußtsein den Tod. Am Abend des 3. Oktober 1582 begehrte sie die Wegzehrung, die sie mit glühender Andacht empfing. „O, mein Herr und mein Bräutigam", rief sie, „so wäre denn gekommen diese schon längst ersehnte Stunde; es ist Zeit, endlich aus dieser Verbannung zu scheiden, es ist Zeit, daß wir einander sehen. Mein geliebter Bräutigam, der Augenblick der Abreise ist also da; sei tausendmal dafür gepriesen. Es ist recht, daß meine Seele das genieße, nach was sie so innig sich gesehnt." Immer wieder rief sie — was für ihre Geistesrichtung charakteristisch ist — aus: „Ich bin eine Tochter der Kirche." Die letzten Stunden lag sie schweigend, mit dem Kruzifix in der Hand, im Gebete, oder vielmehr in Verzückung. Am 4. Oktober morgens um 7 Uhr hauchte sie ihre Seele aus. Ein alter Bericht sagt,

das Angesicht der Heiligen ward glänzend in Schönheit, und die wenigen Runzeln, welche man vorher auf ihm sah, waren verschwunden; die Farbe ihres Gesichtes war weiß wie die Lilien, mit jenem Hochrot, das gewöhnlich das Feuer des Gebetes darüber ausgoß. Am Tage des Todes wurde durch Gregor XIII. der verbesserte Kalender eingeführt; da so zehn Tage ausfielen, war der folgende Tag, der Begräbnistag Teresas, der 15. Oktober 1582. Der heilige Leib wurde in der Klosterkirche zu Alba beigesetzt, 1585 ließ P. Gracian ihn auf Beschluß des Provinzialkapitels nach Avila bringen, wurde aber auf Betreiben des Herzogspaares von Alba durch Papst Sixtus V. gezwungen, ihn wieder nach Alba zurückzubringen, wo er hochverehrt auf dem Hochaltar der Karmelitinnen ruht. Schon 1614 erfolgte die Seligsprechung durch Paul V., und Gregor XV. nahm 1622 die Heiligsprechung vor; die Kirche feiert das Fest der hl. Teresa am 15. Oktober. Im Jahre 1617 erwählten König Philipp III. und die Cortes von Spanien die große Ordensstifterin und Meisterin des geistlichen Lebens zur Mitpatronin (neben dem hl. Jakobus) ihres Vaterlandes, und nachdem dieser Beschluß unter Philipp IV. erneuert worden war, bestätigte ihn Urban VIII. durch Breve vom 31. Juli 1627. Die größte Spanierin ihres Zeitalters, die zugleich eine der größten Heiligen aller Zeiten ist, hatte diese Ehrung wahrlich verdient.

* * *

So stellt sich in knappen Umrissen das Leben einer der merkwürdigsten Frauen dar, die bei aller echten Frauenhaftigkeit so männlich stark und tatkräftig war — einfach und unscheinbar in den Augen der Weltmenschen, arm an äußeren Ereignissen, wie sie den „Realpolitikern" unserer Tage imponieren, aber reich an Tatsachen des geistigen und übernatürlichen Lebens. Diese *Tatsachen* sind so gut bezeugt, wie etwas als historisch feststehend angenommen werden kann; sie sind aber für das konventionelle moderne Denken so ungewöhnlich und fast anstößig, daß es angebracht scheint, die Theorie dieser mystischen Erscheinungen, wie sie sich aus dem Leben und den Schriften der hl. Teresa ergibt, in ihren Grundlagen kurz zu skizzieren. Das wird um so gerechtfertigter sein, als Teresa für die neuere katholische Mystik typisch und richtungweisend geworden ist, in einem Maße, daß sie als eine klassische Autorin auf diesem Gebiete gelten darf, und daß sie im

theologischen und kirchlichen Sprachgebrauch „doctora mystica“ genannt wird.

Ausgangs- und Endpunkt ist der in den Teresianischen Schriften immer wiederkehrende Gedanke der Ewigkeit, die Erhabenheit des Ewigen über das Zeitliche; damit ist als Ziel die möglichst vollkommene Vereinigung mit dem ewigen Gott gesetzt. So betrachtet ist die Mystik nichts anderes als der Gipfelpunkt des religiösen Lebens, als die Fülle des Glaubens und der Liebe, und erschöpft sich mit nichten im Außerordentlichen, das vielmehr nach der Lehre und Praxis Teresas als etwas ganz Nebensächliches, bisweilen sogar Hinderliches zu gelten hat; man mag in ihrer Selbstbiographie nachlesen, wie sie sich immer vor den bei ihr vorkommenden außerordentlichen Erscheinungen gefürchtet, sich gegen sie gesträubt hat. Wenn nun die Mystik bei dem Streben nach übernatürlicher Lebensvereinigung mit Gott das affektive Moment besonders betont, so soll damit die Erkenntnistätigkeit nicht geleugnet werden; ebenso wenig soll die fromme Empfindung in Gegensatz zum Leben der Tat gebracht werden. Mit der beseligenden Gemütsstimmung muß sich der bemühende Aufschwung des Willens, mit dem Genusse des inneren Glückes der Ernst der sittlichen Tat verbinden. Die Frömmigkeit Teresas ist daher auch weit entfernt von allem Mystizismus, Pietismus, Theosophismus, insbesondere in der Form des Passivismus oder Quietismus. Dafür spricht schon das für ihre Frömmigkeitsart Charakteristische, daß sie die innige Vereinigung mit Gott nur durch die Vermittelung Christi sucht, durch die Teilnahme an der in Christus gegebenen Erlösung, verbunden mit dem demütigen Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit und der Anerkennung der Gnadennotwendigkeit. Damit ist gemäß dem Dogma von der hypostatischen Union der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus der Wesensunterschied zwischen Gott und Mensch festgelegt, zugleich aber auch die Gewähr gegeben für die übernatürliche Erhebung des Menschen zur Gottesgemeinschaft. Ihre Christusmystik ist daher keineswegs losgelöst von dem historischen Christentum oder indifferent gegen sein Glaubensgut und seine Gnadenordnung; und so widerlegt sie die neuerdings zur gedankenlosen Phrase gewordene Behauptung, daß die christliche Mystik das religiöse Leben ausschließlich in dem Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott sich bewegen lasse: die größte Mystikerin der Neuzeit war durchaus kirchlich orientiert.

Will man das mystische Leben im Sinne der hl. Teresa begrifflich fassen, so wird man unterscheiden: im weiteren Sinne kann man unter mystischem Leben verstehen das ganze geistliche Leben in seinem Entwicklungsgange und in seiner Vollendungsstufe, insofern es gepflegt wird unter dem Gesichtspunkte des Strebens nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott; im engeren Sinne aber wird es zu fassen sein als die mit der göttlichen Gnade erreichte Diesseitsvollendung der Gotteserkenntnis und Gottesliebe zugleich mit den außerordentlichen inneren und äußeren Gaben, welche sich mit diesem Seelenzustand häufig, wenn auch keineswegs notwendig verbinden. — Demgemäß ist das Lebensideal der hl. Teresa die religiöse Fundierung und Informierung alles Tuns und Handelns durch den Wandel in den Fußspuren Christi — also nicht etwa durch eine separatistische Isolierung des religiösen Lebens. Die Religion wird zum innersten Lebenshauch, zum stärksten Antrieb nach sittlicher Vollendung, so daß man bei unserer Heiligen dieses ethische Moment, das Gesetz der sittlichen Energie überall als Grundzug ihres mystischen Lebens finden kann. Dies und nicht körperliche Härte ist der Maßstab der Vollkommenheit und der Kern der Askese, obwohl äußere Kasteiungen und andere Abtötungen bei Teresa so wenig fehlen wie bei allen, die mit dem christlichen Lebensideal Ernst machen, weil auch sie „das Gesetz der Sünde" in ihrem Fleische spüren, und die Erfahrung das Dogma von den Folgen der Erbsünde bestätigt. Aber sie bleiben doch nur Mittel, und zwar relativ untergeordnete Mittel, während der sittliche Fortschritt das eigentliche Kriterium für die Echtheit des mystisch-religiösen Lebens ist. Es ist bezeichnend, daß das letzte Kapitel ihres abschließenden und systematischen asketisch-mystischen Buches dieses mit besonderer Eindringlichkeit ausspricht. Sie sagt, eine jede der Schwestern müsse, um einen sicheren Baugrund zu gewinnen, sich bemühen, unter allen die Geringste und ihre Dienerin zu sein. „Ich wiederhole die Bemerkung, wie es zu diesem Zwecke erforderlich ist, daß ihr euer Fundament nicht bloß mit Hersagen mündlicher Gebete und auch nicht mit Beschaulichkeit leget; denn wenn ihr euch nicht um Tugenden bemühet und sie nicht übet, so werdet ihr immer Zwerge bleiben." Von einer absoluten Weltflucht oder gar einer antisozialen Tendenz kann daher bei der hl. Teresa keine Rede sein. Die Liebe Christi drängte auch sie, den Bedürfnissen und Nöten der Mitmenschen zu Hilfe zu kom-

men; es gibt aber neben dem Apostolat der Tat auch ein Apostolat des Gebets, des Opfers, des Leidens. Sie lehrt ihre geistigen Töchter ausdrücklich, daß das mystische Streben nicht notwendig die Unterdrückung der natürlichen, echt-menschlichen Empfindungen in sich schließe. „Glaubet nicht, die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes bestehe nur darin, daß, wenn mein Vater oder mein Bruder stirbt, ich mich so füge, daß ich nichts empfinde; oder wenn Trübsale und Krankheiten kommen, daß ich mich über sie freue. Das ist zwar gut, rührt aber zuweilen von einer gewissen Resignation her . . . wie vieles dergleichen haben nicht auch die Philosophen mit ihrer Wissenschaft getan! Hier haben wir nur um zweierlei uns zu bemühen, die Liebe seiner Majestät und des Nächsten. Indem wir beides vollkommen üben, tun wir seinen Willen und werden so mit ihm vereinigt . . . Das sicherste Merkmal, ob wir diese beiden Punkte beobachten, ist m. E. darin zu finden, daß wir genau die Liebe zum Nächsten wahren. Seid auch versichert, je mehr ihr in der Nächstenliebe zugenommen habt, desto mehr habt ihr auch in der Liebe Gottes zugenommen. Denn seine Majestät liebt uns so sehr, daß er die Liebe, die wir dem Nächsten erweisen, dadurch lohnt, daß er unsere Liebe zu ihm in tausendfacher Weise vermehrt. Es ist also von höchster Wichtigkeit für uns, sowohl die Stimmung unserer Seele als auch unser äußeres Verhalten gegen den Nächsten aufmerksam zu prüfen. . . . Wenn ich gewisse Seelen sehe, die mit so ängstlichem Eifer dem Gebete obliegen, daß sie, aus Furcht, etwas von der dabei gekosteten geistlichen Süßigkeit und Andacht zu verlieren, es nicht wagen, sich zu rühren noch die Gedanken irgendwie abzulenken, so schließe ich daraus, daß sie dies für die Hauptsache halten und nicht wissen, auf welchem Wege man zur Vereinigung gelangt. Nein, meine Schwestern, nein, das ist nicht der Weg dazu. Gott begnügt sich nicht mit Worten und Gedanken, er will Wirkungen und Taten. Erblickt ihr daher eine Kranke oder Leidende, der ihr irgendeine Erleichterung bringen könnt, so verlaßt euer Gebet, um ihr beizustehen; und wenn es nötig ist, so fastet ihr, damit sie esse, und zwar nicht nur dieser Person, sondern dem Herrn zulieb, weil ihr wißt, daß er es so will. Das heißt wahrhaftig mit dem Willen Gottes vereinigt sein.“ Vielleicht noch charakteristischer für Teresas Geist ist eine andere Stelle: „Ich glaube, ich hätte tausend Leben für die Rettung einer Seele unter

den Tausenden, welche (in Frankreich infolge der Neuerungen) verloren gingen, hingegeben. Aber da ich sah, daß ich gering und ein Weib, auch nicht imstande war, im Dienste Gottes das auszurichten, was ich wünschte, da ferner all mein Verlangen, wie noch jetzt, dahin zielte, daß wenigstens einige Seelen recht gut wären, indem es gar viele Feinde Gottes gibt, während seine Freunde selten werden, so nahm ich mir vor, das wenige, was in meinen Kräften stand, zu tun, nämlich die evangelischen Räte in aller Vollkommenheit, deren ich fähig war, zu befolgen, auch dahin zu streben, daß die wenigen in St. Joseph vereinten Schwestern das nämliche täten. . . . Wir alle, dachte ich, wollten in unablässigem Gebete für die Verteidiger der Kirche, wie für die Prediger und Gelehrten, beten, so gut wir es vermöchten; und so kämen wir gleichsam unserem so ungerecht verfolgten göttlichen Meister zu Hilfe."

So sehr auch Teresa sich zu den höheren Stufen der Beschauung hingezogen fühlte, so kann doch nach dem Angeführten von einer absoluten Bevorzugung der Beschaulichkeit bei ihr nicht gesprochen werden — oberster Leitstern freilich blieb bei ihr das „Eine Notwendige". Im übrigen drängt sich bei der Betrachtung ihres Lebens und ihrer Schriften gerade der Eindruck auf, daß bei ihr wie bei wenigen Heiligen mit den auffallenden Erscheinungen mystischer Begnadigungen eine durchdringende Klarheit des Verstandes, ein bewußter ernster Wille, gerichtet auf die Treue auch im Kleinen, und schlichte Pflichterfüllung in den nüchternen Tagesforderungen, gewissenhafteste Sorge für das Wohlergehen der ihr Anvertrauten verbunden war. Man braucht nur ihre Briefe zu lesen, um zu staunen, wie diese Frau, deren Geist andauernd in den höchsten Regionen der Gottinnigkeit schwebte, sich um die kleinsten Dinge ihrer Klöster und Schwestern kümmerte. „In den Klöstern", so sagt sie ausdrücklich, „bedarf man Schwestern für das Amt der Martha ebenso wie für das der Maria." Auch da, wo sie die erhabensten Zustände der himmlischen Vermählung mit dem unerschaffenen Geiste schildert, unterläßt sie nicht, mitten in die begeisterte Darstellung nüchterne Winke und Warnungen für solche Seelen einzuflechten, die in Überschätzung des Außergewöhnlichen sich über die ordentliche Pflicht hinaussetzen zu dürfen glauben und die betende Gottinnigkeit von der ernsten sittlichen Arbeit loslösen möchten, an das sie in statu viae unausweichlich gebunden ist. „Glaubet ja nicht, der einzige Zweck (der außerordentlichen Gebets-

gaben) sei, den Seelen Trost und Wonne zu spenden. Das wäre ein großer Irrtum. Denn Gott kann uns in seiner Majestät keine größere Gnade erweisen, als daß er unser Leben dem gleichförmig macht, das sein geliebter Sohn auf Erden gelebt hat. So halte ich denn für gewiß, daß Gott uns diese besonderen Gnaden verleiht, um unsere Schwäche zu stärken, damit wir ihm in immer größeren Leiden besser folgen können. Denn allezeit sehen wir, daß diejenigen, die Christus unserem Herrn am nächsten gefolgt sind, die meisten Trübsale hatten." Die eigene Ruhe vergessen, keinen Anspruch machen auf eigene Ehre, kein eigenes Ansehen genießen wollen, „das ist der Zweck der Beschauung, der Zweck der geistigen Vermählung; unaufhörlich sollen aus ihr Werke hervorgehen zu Gottes Ehre. Die Werke sind der beste Beweis für die Echtheit dieser hohen Gnade". So durchdringen und ergänzen sich in Teresa Energie und Zartheit, Verstandesschärfe und mystische Inbrunst.

Was nun den Stufengang ihrer Frömmigkeit betrifft, so könnte man versucht sein, zwischen der mystischen Gottvereinigung Teresas und dem gewöhnlichen Gebetsleben eine schroffe Scheidung anzunehmen. Ein gewisser Unterschied ist gewiß vorhanden, und zwar insofern man den von ihr erreichten, im allgemeinen aber selten anzutreffenden Vollendungszustand des mystischen Lebens ins Auge faßt, im Gegensatz zu dem für alle Christen pflichtgemäßen Mindestniveau; aber dieser Unterschied ist nur ein gradueller, kein wesentlicher. Denn Religion und Gebet gehören zusammen wie Pflanze und Blüte, das Gebet ist das Offenbarwerden des Gottesbesitzes — freilich in sehr verschiedenen Graden, doch immer so, daß auch so tief mystische Seelen wie die hl. Teresa auch die sozusagen niederen Gebetsweisen, von denen sie sich wegen ihrer höheren Gebetsgnaden nicht entbunden halten dürfen, treu geübt haben. Das gilt insbesondere vom Bittgebet und allen Arten des mündlichen Gebetes im Geist und Sinne der Kirche, die von der quietistischen Anschauung fälschlich als Unvollkommenheit betrachtet wurden. Man braucht nur einen Blick in die Teresianischen Schriften zu werfen, um zu wissen, wie die Heilige über diesen Punkt dachte, und wie ihre Praxis beschaffen war; gegen quietistische Neigungen Teresas in dieser Beziehung spricht schon die klare Tatsache, daß sie in allen ihren Gründungen dem gemeinsamen, pflichtmäßigen Gebetsdienste eine hervorragende Stelle

einräumte: nicht nur die reformierten Karmeliten, sondern auch die Karmelitinnen haben streng liturgisches Chorgebet. Der Karmelit Joseph a Spiritu Sancto, der sich fortlaufend auf die hl. Teresa beruft, begründet ausführlich die These, daß eine Beschaulichkeit verdächtig sei, die der Verrichtung der pflichtmäßig übernommenen mündlichen Gebete im Wege stände. Einzelne mißverständliche Äußerungen der Heiligen, deren Anschauungen namentlich im Beginne des höheren Betrachtungslebens manchmal schwankten, über „Bindung der Seelenkräfte" können ehrlicherweise nicht in quietistischem Sinne gedeutet werden, sondern müssen im Zusammenhang mit ihrer ganzen Entwicklung und ihrer tatsächlichen Übung betrachtet werden. Sie schreibt zwar: „Das Gebet der Ruhe oder der Sammlung verleiht der Seele ein tiefes Gefühl des Glückes und der Ruhe ihrer Kräfte, erfüllt sie mit einem reinen Frieden und gießt über sie eine vollkommene Zufriedenheit und die süßesten Wonnen aus. Weil die Seele noch nichts Höheres gekostet hat, meint sie, es bleibe ihr nichts mehr zu wünschen übrig, und möchte nun gern mit Petrus bitten, hier Hütten bauen zu dürfen." Dabei vergleicht sie diesen Seelenzustand mit einem Fünklein, das durch ein darauf geworfenes Holzscheit ausgelöscht würde, weshalb man mit Gott nicht durch heftige Anstrengungen verkehren, sondern in weiser Ruhe verharren müsse. Sie fügt aber ausdrücklich bei, „daß bei dieser ersten Sammlung und Ruhe die Seelenkräfte ihre natürliche Tätigkeit nicht einstellen"; ja, noch mehr: „Man darf hier die verstandesmäßige Betrachtung nicht ganz unterlassen und soll auch von Zeit zu Zeit, wenn die Seele das Bedürfnis danach empfindet, mündliche Gebete verrichten, soweit man dazu imstande ist." Obwohl also das mündliche Gebet grundsätzlich vollauf berechtigt, ja notwendig ist, bleibt doch bestehen, daß es eine vorzüglichere Gebetsweise gibt, die sich ohne Wortformen vollzieht. In diesem inneren Gebete ist nun Teresa eine ausgezeichnete Lehrerin.

Ohne das innerliche Gebet gibt es kein höheres religiöses, d. h. also mystisches Leben, und zwar zunächst in der Form des eigentlich betrachtenden Gebetes, in dem sich Verstand und Wille vereinigt den göttlichen Dingen zuwenden, so daß die Erkenntnis voranschreitet zur Liebe. Die Tätigkeit des Intellektes soll bei der Betrachtung nicht zurückgedrängt werden, aber wichtig bleibt der Rat, den Teresa besonders den theologisch Gebildeten gibt: „Gewiß ist ihnen Wissenschaft vor- und nachher sehr dienlich; jedoch nützt

sie ihnen meiner Ansicht nach während dieses Gebetes nur sehr wenig und kann sogar dazu dienen, dem Willen seine Kraft zu nehmen.“ — Hauptsache bleibt „die Liebe und die beständige Aufopferung für das Wohl anderer, und zwar einzig um Gottes willen“. Was den Gegenstand der Betrachtung angeht, so bevorzugte Teresa — im Gegensatz zu den Verirrungen des Quietismus, der alle äußere Anregung verwarf und nur auf die innere Einsprechung wartete — das Leben Jesu.

Von der Betrachtung führt ein Aufstieg zur Beschauung, von der Meditation zur Kontemplation; und zwar haben wir in dem beschaulichen Gebet die wesentliche Form des mystischen Lebens zu erblicken. Die Tätigkeit des Menschen, zumal des diskursiven Verstandes, tritt immer mehr zurück, Gott wirkt — ohne indessen die menschliche Mitwirkung auszuschließen — stets intensiver und unmittelbarer in der Seele. „Je mehr die Seele durch jene Vorarbeit von Sünde und Leidenschaft geläutert, je mehr sie durch die stete innere und äußere Erfahrung im Tugendleben und durch das fromme Nachdenken über die göttlichen Dinge zur Klarheit gekommen ist, um so leichter wird es ihr werden, ohne mühsame und mannigfache Gedankenwege, durch eine schlichte Erinnerung an Gott und seine Vollkommenheiten oder an die von Gott empfangenen Wohltaten zu innigen, freud- und friedvollen Übungen der göttlichen Liebe sich anzuregen und bei diesen Übungen längere Zeit hindurch mit geistlichem Nutzen zu verweilen, d. h. das beschauliche Gebet zu üben.“ Will man den Unterschied der beiden Gebetsarten auf eine kurze Formel bringen, so kann man mit dem hl. Franz von Sales sagen, das Verlangen nach Gottes Liebe führt zur Betrachtung, die Liebe aber, die man erlangt hat, führt zur Beschauung. Den Fortschritt des inneren Gebetes zur Kontemplation schildert uns die hl. Teresa an dem anmutigen Gleichnisse des Gartens unserer Seele, den wir bepflanzen und begießen müssen. „Meines Erachtens kann die Bewässerung des Gartens auf vierfache Weise geschehen. Entweder schöpft man das Wasser mit großer Mühe aus einem Brunnen; oder man schöpft es, wie ich selbst schon öfter getan, mit geringerer Mühe und in größerer Menge mittels eines mit Schöpfgefäßen versehenen Rades, das man dreht; oder man leitet das Wasser aus einem Flusse oder Bache in den Garten, was noch besser ist, weil die Erde dadurch mehr befeuchtet wird, das Gießen nicht so notwendig ist

und somit der Gärtner weniger Mühe aufzuwenden hat; oder endlich es geschieht die Bewässerung des Gartens durch einen ergiebigen Regen, wenn nämlich der Herr selbst ohne irgendeine Bemühung von unserer Seite den Garten mit Wasser tränkt." Danach geht die Verminderung des menschlichen Bemühens und die Vermehrung der göttlichen Begnadigung so weit, daß das menschliche Tun fast ausgeschaltet scheint, was aber nicht der Fall ist: die geistige Tätigkeit wird nur erhöht und zugleich vereinfacht. Wie dem auch sein mag — die Theoretiker streiten viel über das psychologische Wesen des kontemplativen Aktes und über die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen „erworbener" und „eingegossener" Beschauung — jedenfalls nimmt die hl. Teresa im Anschluß an das erwähnte Bild vier *Stufen des beschaulichen Gebetes* an, wie sie sowohl in ihrer Lebensbeschreibung (Kapitel 11—21) wie im „Weg zur Vollkommenheit" (Kapitel 28—31) ausführt: das Gebet der *Sammlung*, der *Ruhe*, der *Verzückung* oder Berauschung, der *Vereinigung* oder der mystischen Ehe. Es ist unmöglich, die Differenzierung in kurzen Worten zu bestimmen, man müßte dazu die Worte der Heiligen selbst wiedergeben, wozu hier der Raum fehlt. Es mag auch nicht unerwähnt bleiben, daß Teresa selbst die Stufen nicht immer gleichmäßig angenommen oder bezeichnet hat; in ihrem abschließenden mystischen Werk, der „Seelenburg", in dem sie unter dem Bilde einer Burg durch deren verschiedene „Wohnungen" die Seele immer näher zu Gott, dem Mittelpunkt, hinaufführen will, zählt sie folgende Stufen auf. Die ersten drei „Wohnungen" sind Vorstufen des beschaulichen Lebens: Selbst- und Gotteserkenntnis, Loslösung von Sünde und Welt, Läuterung und Ordnung der Seele im Gebet. Erst mit der vierten „Wohnung" wird das Gebiet der Beschauung betreten, und zwar zunächst im *Gebet der Ruhe*. Dieses ist „ein tiefer Friede, eine vollkommene Ruhe aller Kräfte, in welche die Seele eingeht; oder besser gesagt, der Herr bringt der Seele diese Ruhe, diesen Frieden durch seine Gegenwart. Die Seele begreift, daß sie schon nahe bei ihrem Gott ist. Sie sieht es aber weder mit den Augen des Leibes, noch mit den Augen der Seele." Mit der fünften „Wohnung" beginnt das *Gebet der Einigung*, und zwar in seinem ersten Stadium, während die sechste als dessen Fortgang das *geistige Verlöbnis*, die siebente endlich als Vollendung die *geistige Ver-*

mählung einschließt. Bezeichnend dabei ist — was jetzt schon vermerkt werden mag —, daß die Ekstasen bei der sechsten Wohnung behandelt werden, dagegen von dem Vollendungszustand sozusagen ausgeschlossen sind; ferner die demütige Mahnung: „Jedoch muß man nicht meinen, daß die Seele nach dieser hohen Gnade ihres Heiles so sicher sei, daß sie nicht mehr fallen könne. So will ich es nicht verstanden wissen. Überall wo ich sage, die Seele sei in Sicherheit, meine ich damit nur die Zeit, während welcher sie der Herr gleichsam an der Hand hält." Im übrigen hat diese ganze Systematisierung der Gebetsstufen etwas Schwankendes und Subjektives, und man darf annehmen, daß Teresa sie nur aufgestellt hat, um ihre verschiedenen mystischen Zustände und Erfahrungen klarer darstellen zu können. Auch soll nicht verschwiegen werden, daß einzelne darauf aufgebaute Theorien in kirchlichen Kreisen Widerspruch fanden, wie auch z. B. das Eintreten ihres Beichtvaters P. Alvarez S. J. für das „Gebet der Ruhe" gerade bei dessen Ordensgenossen lebhafter Kritik begegnete. Man braucht also auf die versuchte Stufenordnung nicht allzu viel Gewicht zu legen. Jedenfalls findet sich in allen Äußerungen Teresas über die Unio mystica nichts, was den quietistischen Vorstellungen über den Vollendungszustand des beschaulichen Lebens Vorschub leisten könnte; die Heilige erkennt vielmehr die Relativität der diesseits erreichbaren Vollendung der Gotteinigung ausdrücklich an, wofür auch ihre tiefe Demut der beste Tatbeweis ist. „Man wagt kaum", schreibt sie, „die Augen zum Himmel zu erheben, um nach Barmherzigkeit zu rufen, findet aber gleichwohl auf dem Grunde dieses Schmerzes eine gewisse Ruhe und Freudigkeit."

Auf der anderen Seite fehlt es bei Teresa auch nicht an den Tröstungen des mystischen Lebens. „Hienieden", so schreibt die Heilige, „sind wir noch auf der Reise und segeln noch auf dem Meere; aber der Herr gewährt den Seelen, welche auf dem Wege des Gebetes dem himmlischen Vaterlande zueilen, zuweilen auch Zeiten der Ruhe. Sieht er sie erschöpft vor Müdigkeit, so gießt er reinen Frieden über sie aus und gibt ihnen einen Vorgeschmack von der Seligkeit der Bewohner des Paradieses. Er will ihnen ein kostbares Unterpfand seiner Liebe geben und dadurch ihre Hoffnung beleben, sich dereinst an der Quelle der Wonne, von der sie hienieden nur während kurzer Augenblicke kosten konnten, ewig

zu ersättigen." „Es ist die Ruhe eines Reisenden, der, nahezu am Ziele angelangt, ein wenig Rast halten kann, um Atem zu schöpfen und alsdann seinen Weg mit neuem Eifer voranzuschreiten." Zu jenen Tröstungen gehören auch gewisse außerordentliche Phänomene des mystischen Lebens, welche über die Erscheinungsformen des gewöhnlichen religiösen Lebens hinausragen, und an denen der Gottesverkehr der hl. Teresa besonders reich war. Hier kommen insbesondere in Betracht die Ekstase, d. h. jener Zustand, in welchem die Betätigung der Sinne ganz oder fast ganz gehemmt ist und zugleich die Betätigung der geistigen Kräfte mehr oder minder gebunden erscheint, während in Wahrheit die geistigen Kräfte gesammelt und erhöht sind, die beschauliche Tätigkeit vereinfacht und verstärkt ist; ferner die Visionen und Revelationen (Privatoffenbarungen), endlich die verschiedenen Arten des mystischen Leidens, und dergl. Überblickt man die verschiedenen Äußerungen der hl. Teresa über die zahlreichen im Laufe der Zeit ihr zuteil gewordenen außerordentlichen Gnadenerweise dieser Art im Zusammenhang, so kann man nicht im Zweifel sein, daß in ihrer Schätzung diese Phänomene nur zufällige Erscheinungen des mystischen Lebens von untergeordneter Bedeutung sind. Sehr bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Beobachtung, daß solche auffallende Dinge mit zunehmendem Alter der Heiligen, d. h. also mit ihrer geistigen Reife und Vollendung, immer seltener werden: es sind mehr Ermutigungen für Anfänger im geistlichen Leben als Notwendigkeiten für Fortgeschrittene, die im allgemeinen mehr den Weg des mystischen Leidens gehen müssen. Im übrigen ist vom Standpunkte des übernatürlichen Glaubens an der Möglichkeit und — je nach den Umständen — Nützlichkeit solcher mystischen Erscheinungen nicht zu zweifeln: im Einzelfalle ist natürlich die Tatsächlichkeit nüchtern und scharf zu prüfen. Weil dieses ganze Gebiet in der Schätzung Teresas selbst nur nebensächlichen Charakter hat, brauchen wir auf diese Dinge hier keinen besonderen Wert zu legen. Man braucht auch keineswegs alles, was ihre verschiedenen Biographen an Wunderbarem vor und nach ihrem Tode (charismatische Heilungen und Herzenskunde z. B.) berichten, ohne weiteres anzunehmen. Aber wenn man auch manches minder Verbürgte ausscheidet, bleibt doch noch so vieles übrig, was jeder Prüfung standhält und sich mit „Hysterie", der bequemen Auskunft Kurzsichtiger, nicht erklären läßt — ganz

abgesehen davon, daß die besonnene Art der Heiligen die Annahme krankhafter Ausnahmezustände ausschließt. Geradezu souverän ist Teresa auf dem Gebiete der Ekstase, deren verschiedene Zustände sie sowohl in ihrem „Leben" wie in der „Seelenburg" ausführlich beschreibt. Der Kern aller Mystik bleibt für Teresa, daß die Frömmigkeit in nichts anderem besteht als „in vielem Lieben"; und vielleicht darf man sagen, die Zusammenfassung alles dessen, was sie je geschrieben, sei dies: „Wollt ihr wissen, was lieben heißt, und welche Seele am meisten Liebe hat? — Nicht diejenige, welche am meisten Süßigkeiten und Tröstungen verkostet, sondern diejenige, welche am festesten entschlossen ist, Gott nicht mehr zu beleidigen und Gottes Willen zu erfüllen, die am eifrigsten betet, daß sein Sohn Jesus Christus immer mehr geliebt und verherrlicht werde, und daß dessen Kirche immer mehr auf Erden sich ausbreite. Dieses sind die Merkmale wahrer Liebe."

Die Kirche hat die mystischen Erkenntnisse der hl. Teresa stets außerordentlich hoch geschätzt. In der Heiligsprechungsbulle Gregors XV. heißt es: „Das allmächtige Wort Gottes, welches aus dem Schoße des Vaters in diese Welt herabgestiegen ist, hat in unsern Tagen großes Heil gewirkt durch die Hände eines Weibes, indem es in seiner Kirche wie eine neue Deborah die Jungfrau Theresia erweckte. . ., welche unser Herr mit dem Geiste der Weisheit und des Verstandes erfüllt hat. Er hat sie dermaßen mit seinen Gnadenschätzen überschüttet, daß ihr Glanz gleich einem Stern am Firmamente auf ewig in dem Hause Gottes leuchtet und strahlt. . . Er hat sie derart mit dem Geiste des Verstandes erfüllt, daß sie nicht nur in der Kirche Gottes Beispiele guter Werke zurückließ, sondern daß sie dieselbe mit den Wassern einer ganz himmlischen Weisheit begoß, indem sie Bücher der mystischen Theologie und andere schrieb, die einen reichen Schatz von Gottseligkeit enthalten, von welchen die Gläubigen Früchte in Überfluß sammeln." In der Oration der Festmesse fleht die Kirche, „daß die himmlische Lehre der seligen Theresia eine Speise sei, die unsere Seelen nährt und erquickt". Paul V. sagt, Teresa sei der Kirche von Gott als Lehrerin des geistlichen Lebens gegeben. Sie habe die Geheimnisse des innern, höheren, mystischen Lebens, welche von den heiligen Vätern in loser Ordnung und nicht im Zusammenhange behandelt worden waren, mit unübertroffener Klarheit dargestellt. Ihre Lehre sei nicht durch eigene Anstrengung er-

worden, sondern von oben eingegossen. Das letztere bestätigt die Empfindung, die Teresa selbst von sich hatte, daß der Herr ihr in einem Augenblick das Licht und die Fähigkeit gebe, das darzustellen, was ihr vorher dunkel gewesen. Man hat sogar über die Möglichkeit gestritten, ob Teresa zur Kirchenlehrerin erklärt werden könne, was freilich aller kirchlichen Praxis widerspräche. Jedenfalls leisteten ihre mystischen Schriften den Theologen im Kampfe gegen Molinos und den Quietismus nützliche Dienste; Bossuet, der hl. Franz von Sales, der hl. Alphons von Liguori, Sailer u. a. schätzten sie sehr hoch und benutzten sie eifrig. Selbst ein Leibniz steht nicht an zu bekennen, daß die Schriften Teresas ihm Erleuchtung gebracht und ihm geholfen haben, den Grund zu einer neuen Philosophie zu legen: „Mit gutem Recht schätzt man die Bücher der hl. Teresa sehr hoch; ich habe in ihnen u. a. den herrlichen Grundsatz gefunden, daß die Seele hienieden alle Dinge so betrachten soll, als ob nichts in der Welt sei als sie und Gott. Bei der Philosophie ist es gut, daß man diesen Gedanken nicht aus dem Gesichte verliert; und ich habe ihn mit Nutzen in meinen Hypothesen angewandt." Es wäre ein leichtes, ähnliche Urteile, auch von nicht katholischer Seite, bis auf unsere Tage herab anzuführen — echte Größe setzt sich immer durch.

Die Schriften der hl. Teresa, die als rechte „Gelegenheitsschriften" anzusprechen sind, da sie im allgemeinen auf Anregung und Geheiß der Oberen und Beichtväter verfaßt wurden, werden in der Regel ihrem Inhalte nach folgendermaßen geordnet: 1. Geschichtliche Schriften, 2. asketisch-mystische Schriften, 3. Ordensschriften, 4. poetische Schriften, 5. vermischte kleinere Schriften und Briefe. Unter den historischen Werken ragt hervor ihre Selbstbiographie, gewöhnlich „Das Leben", von ihr selbst el libro de las misericordias del Señor genannt, das ihr bekanntestes Buch geworden ist. Teresa hat es zweimal geschrieben, das erste Mal 1562 auf Befehl ihrer Beichtväter, insbesondere des P. Ibañez und des P. Garcia von Toledo, das zweite Mal 1565—1566 auf Anregung des Inquisitors Soto, um es dem sel. Johannes von Avila zur Prüfung der sie beängstigenden Seelenzustände zu übersenden. Es behandelt ihre Jugend, den Eintritt ins Kloster, die inneren Kämpfe und Visionen sowie die Stiftung des St. Josephsklosters in Avila; eingeschoben ist von Kapitel 10—29 eine Abhandlung über das Gebet und die Beschauung. Eine Ergänzung zu dieser Hauptschrift bilden die „Geistlichen Berichte" (Relaciones) über ihre inneren und äußeren Erfahrungen in Briefform. Auch das „Buch der Klosterstiftungen (Fundaciones) entstand auf inneren göttlichen Befehl und auf Drängen ihres Beichtvaters P. Ripalda S. J., begonnen 1576, wurde es 1582 drei Monate vor ihrem Tode abgeschlossen. Es ist in der Form ausgeglichener und schildert im Anschlusse an ihre vielen Gründungen ihre äußere Wirksamkeit im Verkehre mit der Welt. „Die Schrift bietet ein Bild der katholischen Reformation im 16. Jahrhundert; sie gewährt einen charakteristischen Einblick in die Kirchen- und Kulturgeschichte Spaniens jener Zeit wie in den energischen und doch heitern, liebenswürdigen Charakter der Verfasserin." Die erste und grundlegende der asketisch-mystischen Schriften ist „Der Weg zur Vollkommenheit" (Camino de Perfeccion), auch

zweimal geschrieben, zuerst 1565 auf Befehl des P. Bañez, eine zunächst für ihre Nonnen bestimmte Theorie des höheren Gebetes, abgeleitet aus der eigenen Erfahrung — das aszetische Handbuch des Karmelitenordens. Was wir von den „Gedanken über die Liebe Gottes nach einigen Worten des Hohen Liedes" (1567) noch besitzen, ist leider nur Fragment, da Teresa auf Befehl ihres Beichtvaters P. Yanguas das Manuskript verbrannte; nur ein von einer Nonne vorher abgeschriebenes Bruchstück ist erhalten. Das bedeutendste und systematische Werk der Heiligen ist „die Seelenburg" (Castillo interior) oder „die Wohnungen der Seele", das Teresa 1577 auf Befehl ihrer Vorgesetzten schrieb, und dessen Inhalt bereits kurz skizziert wurde — ihr Meisterwerk. „Die Seelenburg — so einer der besten neueren Kenner — übertrifft alle Schriften der heiligen Lehrerin; sie würde für sich allein genügen, ihr nicht nur unter den Theologen und Philosophen, sondern auch unter den klassischen Schriftstellern einen vorzüglichen Rang anzuweisen. Die Seelenburg ist ein harmonisch, planmäßig angelegtes Werk, während die anderen Schriften Theresias weniger eine planmäßige Anlage zeigen. Theresia selbst erkennt die Vorzüglichkeit dieser ihrer Schrift: „Der Künstler, der dieses Werk verfertigt hat, versteht jetzt etwas mehr von seiner Kunst als früher." Sie vergleicht es einem kostbaren Edelsteine, kostbarer als das Buch der Erbarmungen des Herrn; „es handelt nur von Gott, nicht von den Geschöpfen, der Schmelz ist zarter, die Arbeit feiner; damals (als sie ihr Leben schrieb) verstand der Juwelier noch nicht so viel. Das Gold ist viel feiner, aber die Edelsteine liegen nicht so offen am Tage wie in dem ersten." Zu der dritten Klasse der von der hl. Teresa verfaßten Schriften gehören die, welche sich auf die Verfassung und Leitung des von ihr reformierten weiblichen Ordens beziehen, nämlich: „Die Satzungen (Konstitutionen) der unbeschuhten Nonnen des Ordens unserer lieben Frau vom Berge Karmel", 1564 verfaßt, 1565 von Pius IV. bestätigt und 1568 erweitert und vom General approbiert; die „Art und Weise, die Nonnenklöster zu visitieren", von großem psychologischen Scharfblick; und die „Ermahnungen" (Avisos), eine kurze und praktische Anleitung zur klösterlichen Vollkommenheit, um 1580 geschrieben. Unter die poetischen Schriften sind zu rechnen die „Rufe der Seele zu ihrem Gott" (Exclamaciones), Herzensergießungen einer in himmlischer Andacht erglühenden, nach gänzlicher Vereinigung mit ihrem Heiland sich sehnenden Seele, nach dem Empfange der hl. Kommunion 1569 niedergeschrieben; sodann eine Reihe „Geistlicher Lieder", von denen 7 unzweifelhaft, 13 sehr wahrscheinlich echt sind — die jungfräuliche Heilige war eine wirkliche Dichterin von der seraphischen Glut eines hl. Franz von Assisi. Die berühmtesten dieser Lieder sind die Glosse über die Strophe:

Ohn' in mir zu leben, leb ich,
Da ich um solch Leben werbe,
Daß ich sterb', weil ich nicht sterbe;

und „Das durchbohrte Herz". Sehr umfangreich ist endlich der von Teresa hinterlassene Briefwechsel, der als Quelle ihres Lebens und zur Beurteilung ihres Charakters höchst wichtig ist und die seltene Ausdehnung ihrer Beziehungen zu Geistlich und Weltlich, Hoch und Nieder erkennen läßt. Diese Briefe, welche praktischen Blick mit tiefster Geistigkeit und erhabener Spekulation vereinigen, werden allgemein als Muster eines einfachen, natürlichen, lebendigen und geistreichen Stiles anerkannt.

Sämtliche Schriften der hl. Teresa zeichnen sich aus durch einen angenehmen, anziehenden Ton, die Sprache fließt ohne jede Affektation von Gelehrsamkeit so natürlich dahin wie eine angeregte Unterhaltung; man meint förmlich zu fühlen, wie die Worte ungesucht, je nach den Stimmungen ihrer Seele, der Schreiberin in die Feder flossen. Was die hl. Teresa so mit einer gewissen natürlichen Unbefangenheit und scheinbar ohne rechte Ordnung und unter vielen Wiederholungen niedergeschrieben hat, das hat ihr geistiger Sohn und Gefährte, der hl. Johannes vom Kreuz, der stets neben ihr genannt zu

werden verdient, in ein wundervoll durchdachtes und aufgebautes System gebracht in seinen großen mystischen Traktaten „Der Aufstieg zum Berge Karmel", „Die dunkle Nacht der Seele", „Geistlicher Wechselgesang zwischen der Seele und Christus, ihrem Bräutigam" und „Lebendige Liebesflamme", die bei aller theologischen Genauigkeit und streng logischen Disposition poesiedurchsättigt sind und deren Lesung man nicht versäumen sollte — man wird staunen über die erlesenen geistigen Schönheiten seltenster Art, die sich dort entfalten. Teresa gehört ohne jede Frage zu den klassischen Autoren ihrer Nation. Vincente de la Fuente findet es ganz selbstverständlich, daß in einer Bibliothek der spanischen Nationalliteratur die Werke der hl. Teresa nicht fehlen dürfen; ihre Schriften seien ja bekannter geworden als die Werke des Cervantes, Lope und Calderon, des Leon und Granada. Teresas Schriften ständen weit über denen anderer Heiligen durch die Lieblichkeit einer Sprache, mit der sie das Tiefe, Geheimnisvolle darzubieten wisse, ohne die Einfachheit, die schlichte Natürlichkeit zu verleugnen. „Meines Erachtens sind diese aus den Teresianischen Schriften hervorleuchtenden Vorzüge derart, daß sie für sich allein ihnen jene allgemeine Popularität eingebracht hätten, wenn etwa die übrigen Umstände nicht in Betracht kämen." Ihre Sprache ist nach dem Urteile aller Kenner reinstes, elegantes Spanisch, der Typus des Altkastilischen, wie es zu ihrer Zeit von den Gebildeten gesprochen wurde. Ein spanisches Sprichwort sagt: „Wenn die Engel die spanische Sprache verstünden, würden sie sprechen wie die hl. Teresa." So vereinigt sich in dieser wunderbaren Frau der Glanz der Heiligkeit mit der höchsten Feinheit geistiger Kultur.

Eine liebliche Sage erzählt, daß die Heilige, da sie eines Tages den Kreuzgang des Klosters durchschritt, einem holden Knaben begegnete. Sie dachte, er sei vielleicht gekommen, um eine Verwandte zu besuchen, und frug ihn, wer er sei. „Sagen Sie mir zuerst Ihren Namen", antwortete der Knabe, „dann werde ich Ihnen auch meinen nennen." — „Mein Name ist Teresa von Jesu." — „Und der meine ist Jesus von Teresa." Darauf war der Knabe verschwunden. Diese Legende ist ein treffender Ausdruck der einen Seite des Wesens der Heiligen, ihrer engen Vereinigung mit Jesus Christus. Die andere Seite aber ist ihr Zug nach dem Ewigen, das Durchdrungensein von dem Gedanken der Ewigkeit. Und diese finden wir ausgedrückt in dem Spruche, den sie in ihr Brevier geschrieben, in dem es heißt:

Nada te turbe,	Laß nichts dich verwirren,
Nada te espante,	Von nichts dich erschrecken,
Toto se pasa,	Alles geht vorüber,
Dios no se muda . . .	Nur Gott kennt keinen Wechsel...
Solo Dios basta.	Gott allein genüget.

*

Zu Teresa von Jesu.

1. Schriften.

Die beste kritische Ausgabe des Originaltextes der Schriften der hl. Teresa ist von Vincente de la Fuente, die in verschiedenen Bearbeitungen vorliegt: zuerst als Escritos de S. Teresa de Jesu par Don Vincente de la Fuente. Madrid bei Rivadeneira 1861—62, mit literarischen Einleitungen und wissenschaftlichen Anmerkungen in der Biblioteca de autores españoles, in 2 Quartbänden; dann eine Textausgabe für weitere Kreise mit kurzen Einleitungen

in 6 Bänden: Obras de S. Teresa de Jesu. Madrid 1881, Campania de impresores y libreros del reino. Von dem „Weg zur Vollkommenheit" gab erst 1883 Francisco Herrero Bayona in Valladolid die korrekte Fassung heraus. Eine verbesserte Ausgabe, die viel Neues bieten soll, ist in Spanien in Vorbereitung. Von den Uebersetzungen ist wichtig die französische von P. Marcel Bouix, Oeuvres de Ste Thérèse, Paris 1859, die auch in Deutschland viel benutzt wurde; sie wird bei weitem übertroffen von der sorgfältigen, mit gutem Apparate versehenen Ausgabe der französischen Karmelitinnen: Oeuvres complètes de S. Thérèse, traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris avec la collaboration de Mgr. Manuel-Marie Polit (eines Spaniers); Paris, Bauchesne, 1907 ff. Aeltere deutsche Uebertragungen kommen heute nicht mehr in Betracht; die erste ist von P. Matthias a. S. Arnoldo 1649 zu Würzburg gedruckt. Von späteren sind zu erwähnen die Uebersetzungen von Gallus Schwab, 6 Bände, Sulzbach 1831—32; von Ludwig Clarus, 5 Bände, Regensburg 1867 bei Manz (später wieder neu aufgelegt); von Magnus Jocham, 5 Bände, Regensburg 1870 bei Pustet; von Fr. Petrus de Alvantara a. S. Maria, 6 Bände, Regensburg 1903 ff. bei Pustet. Einzelne Teile wurden übersetzt von Ida von Hahn-Hahn, Mainz 1867 bei Kirchheim und von A. K(amper), Aachen 1868. Alle diese Ausgaben sind heute vergriffen bzw. nur noch antiquarisch zu haben. Am empfehlenswertesten und im Deutschen allein noch brauchbar ist heute die von Fr. Petrus de Alcantara und Fr. Aloisius ab Immaculata Conceptione O. C. D. nach den autographischen Originalen besorgte Uebertragung: Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu (Regensburg, F. Pustet, 1907—1919) in 8 Bänden, die sich zum Teil an die frühere Ausgabe des Fr. Petrus de Alcantara anlehnt, im übrigen an Genauigkeit und Vollständigkeit sie übertrifft. Eine recht dankenswerte Uebersicht über die verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen bietet W. Schleußner im „Literarischen Handweiser" (Freiburg i. Br.) 1919, Nr. 8. — Eine Sonderausgabe der Briefe erschien 1881 von der Hand de la Fuentes; wichtig ist die Uebersetzung von P. Grégoire de S. Joseph, O. C. D., Lettres de S. Thérèse de Jésus (Rom bei Pustet), die als die exakteste gilt.

2. Biographisches

Als Quellen für das Leben der hl. Teresa kommen neben ihrer Autobiographie und dem Buche der Klosterstiftungen vor allem in Betracht: die von ihren Beichtvätern P. Ribera S. J. (A. A. St. Boll., Oct. VII, 537 sqq.) und P. Didacus Yepes O. S. Hieronymi, spätern Bischof von Taragona, verfaßten Viten, außerdem die früheren Lebensbeschreibungen der Karmeliten P. Johannes von Jesus und Maria und P. Friedrich vom hl. Antonius, ferner der Bericht des ehrwürdigen Johannes von Avila, dessen Manuskript erst 1881 von Le Rebours entdeckt und von V. de la Fuente herausgegeben wurde; sodann die Aufzeichnungen ihrer geistigen Töchter Anna von Jesus, Anna vom hl. Bartolomäus und Maria vom hl. Joseph. Das Wichtigste befindet sich in den von P. Vandermoere bearbeiteten Acta S. Teresiae a Jesu; selbstverständlich liefern auch die Gesamtgeschichte der Karmeliten sowie die Spezialgeschichten des hl. Johannes vom Kreuz und des P. Hieronymus Gracian manchen Stoff; auch die Einleitungen V. d. la Fuentes in die von ihm besorgten spanischen Ausgaben bieten wertvollen Aufschluß. Aeltere französische Biographien sind von Villefore, Boucher und Collombet. Das gesamte Material trägt ohne Kritik und ohne wissenschaftlichen Apparat zusammen das ein wenig weitschweifig geschriebene, aber angenehm zu lesende zweibändige Werk einer (anonymen) französischen Karmelitin, Histoire de Sainte Thérèse d'après les Bollandistes, ses divers historiens etc., Nantes 1882; eine deutsche von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg besorgte Ausgabe dieses Werkes, „Geschichte der heiligen Theresia usw." ist o. J. bei Habbel in Regensburg in zwei Bänden erschienen, eine ziemlich subalterne, mit Vorsicht zu genießende Arbeit. Aeltere deutsche Lebensbeschreibungen sind von Pösl (Regensburg 1847), Hennes (Aachen 1866) und Hefele (Regensburg 1882). Das volkstümlich gehaltene „Leben der Hl. Theresia von Jesus" von J. B. Kempf (Ein-

siedeln o. J., Benziger & Co.) ist die freie Bearbeitung eines französischen Buches des Abbé Marie-Joseph. Wertvoller sind einige englische Veröffentlichungen: Coleridge, The Life and Letters of St. Teresa, London 1881—1896, 3 Bände, und das 1882 anonym in Dublin erschienene The Life of St. Teresa, mit einer Vorrede des Kardinals Manning; interessant als Schrift einer Nichtkatholkin ist Santa Teresa, the Life and Times, London 1894, 2 Bände. Unter dem Titel „Der Flug zu Gott" handelt über das mystische Leben und die hl. Teresa der Karmelit P. Hieronymus a Matre Dei, dessen Schriftchen Fr. Redemptus a Cruce aus dem Flämischen ins Deutsche übersetzt hat (Regensburg 1917, Pustet). Das Beste, was bis jetzt in deutscher Sprache über die hl. Teresa geschrieben wurde, ist die 1886 in Köln als Vereinsschrift der Goerres-Gesellschaft herausgegebene Studie von W. Pingsmann, „Santa Teresa de Jesus", die vor allem Wert auf die Herausarbeitung des Charakters legt; leider ist diese Schrift gänzlich vergriffen. Das wissenschaftliche, abschließende deutsche Werk über die hl. Teresa bleibt noch zu schreiben. — Eine sehr wertvolle Darlegung über das Wesen der Teresianischen Frömmigkeit findet sich bei E. Dimmler, Beschauung und Seele (Kempten-München: Kösel 1918), S. 85—132. — Eine der bemerkenswertesten Würdigungen des Charakters der hl. Teresa stammt aus der Feder Karl Jentschs, „Neue Rundschau" 1916, Aprilheft.

*

Zu Johannes vom Kreuz:

Die Originalausgaben der Schriften des hl. Johannes vom Kreuz sind selten; als die zuverlässigste und vollständigste wird genannt die 1774 in Pamplona erschienene 13. Auflage mit dem länglichen Titel: Obras espirituales, que encaminan à una alma à la mas perfecta union con Dios, en transformacion de amor. Por el extatico y sublime doctor mystico, el beato Padre San Juan de la Cruz, primer padre de la reforma de nuestra Señora del Carmen y Compañera de la Seraphica Doctora y madre Santa Teresa de Jesus en la fundacion de dicha reforma. Consagradas por mano del glorioso o inclyto patriarcha señor san Joseph, al Rey sobrano de la gloria Jesu Christo nuestro Redemptor. — En Pamplona: por Pasqual Ibañez Impressor, anno de 1774 Viel gebraucht war eine von dem polnischen Karmeliten Andreas a Jesu angefertigte lateinische Uebersetzung, die 1710 in Köln gedruckt wurde. Die älteste deutsche Uebersetzung beruht, wie die Approbation des Provinzials bestätigt, auf dem spanischen Original und ist betitelt: Die geistlichen Bücher und Schriften des geistreichen Lehrers und seligen Vaters Johannes vom Kreuz, Mithelfers der seraphischen Jungfrau und Mutter Theresia von Jesu, der barfüßigen Carmeliter und Carmeliterinnen Ordensstifter. Von ihm selbsten Anfangs auf Spanisch geschrieben, anjetzo aber in die teutsche Sprache übersetzt von dem ehrwürdigen P. Fr. Modesto vom hl. Johannes Evangelista, gemeldeten Ordens Priester. Gedruckt in der alten Stadt Prag 1697. Diese Uebersetzung wurde von Gallus Schwab überarbeitet und 1830 in Sulzbach herausgegeben. Eine neue, auf das Original zurückgehende Uebertragung: Die sämmtlichen Schriften des heil. Johannes vom Kreuz, besorgt von Magnus Jocham, erschien 1858/59 in 2 Bänden bei Pustet in Regensburg; sie darf heute als die relativ beste gelten. Ebenfalls 1858 kam bei Manz in Regensburg eine Uebersetzung von P. Lechner O. S. B. heraus. Einzelne Gedichte des hl. Johannes vom Kreuz sind von Melchior Diepenbrock metrisch übersetzt und in seinen „Geistlichen Blumenstrauß" (Sulzbach 1829) aufgenommen worden. — Ueber die Mystik des hl. Johannes vom Kreuz handeln: der bekannte gelehrte Jesuit G. F. Berthier in seinen „Briefen über die Schriften des hl. Johannes vom Kreuz" (enthalten in den Oeuvres spirituelles, Paris 1811) und A. Poulain S. J. in La Mystique de St. Jean de la Croix, Paris 1893. Eine gute Zusammenfassung seiner asketischen Lehren findet sich in der Suma Espiritual de S. Juan de Cruz von einem ungenannten spanischen Karmeliten, Burgos 1904.

Die erste Biographie des hl. Johannes vom Kreuz rührt her von Fr. José de Jesu Maria (1625); ausführlicher und zuverlässiger ist die Vida de S. Juan de la Cruz en 7 libros por Geronimo de S. José; von demselben Autor stammt das der 1774 in Pamplona erschienenen Ausgabe der Obras espirituales des Heiligen vorgedruckte Compendio de la vida del beato padre San Juan de la Cruz, das sich in deutscher Uebersetzung am Schlusse des 2. Bandes der von Magnus Jocham besorgten deutschen Ausgabe der Werke (Regensburg 1859, bei Pustet) befindet. Eine selbständige deutsche Monographie über den tiefsinnigsten, klarsten und gelehrtesten aller mystischen Theologen existiert leider noch nicht. Das Geistvollste über ihn hat Dr. O. Miller gesagt (In carcere et vinculis, Akademische Bonifatius-Korrespondenz, Jahrg. 33, 1918, S. 70).

Philipp Neri

von Emil Göller





Philipp Neri

Man hat das 16. Jahrhundert nicht mit Unrecht das Jahrhundert der Heiligen genannt; nicht bloß wegen der großen Zahl derer, die aus dieser Zeit der Ehre der Altäre von der Kirche gewürdigt wurden, sondern auch wegen der großen Bedeutung, die einzelnen unter ihnen für das innerreligiöse Leben und die Geschichte der katholischen Kirche überhaupt zukommt. Der hl. Philipp Neri ist einer der größten unter ihnen. Die Stätte seiner Wirksamkeit ist zwar vorwiegend in Rom zu suchen, aber die Wirkungen, die von dieser heiligen, tiefinnerlichen, fröhlichen Natur ausgingen, zogen ihre Kreise weit über die ewige Stadt hinaus und überdauerten die Jahrhunderte. Noch heute steht seine Persönlichkeit lebendig und frisch, anziehend und liebenswürdig vor uns wie in jenen Tagen, da er die ihm folgenden Scharen durch die Straßen Roms nach den Katakomben führte und die Kinder in Sant' Onofrio um sich versammelte. Überwältigt von der Macht seines Wesens, sagt Kardinal Wiseman in seiner Lobrede auf den Heiligen: „Wir verweilen nicht bloß nachdenkend dabei, wir begnügen uns nicht, Gott zu danken, daß er ihn der Kirche geschenkt hat; wir scheinen ihn sogar zu kennen, ihn mit Augen zu sehen und zu lieben. Es kommt mir vor, wie wenn ich ihn tausendmal in den Straßen Roms gesehen hätte. Sein Gesicht ist unseren Augen so vertraut, wie wenn es ein Familienbildnis in einem jeden unserer Häuser wäre ... Es ist mir, wie wenn ich ihn an jenem Altare sehen könnte, an welchem ich oft (an diesem Tage) das Glück hatte, die göttlichen Geheimnisse zu feiern. Roms Mütter sprechen noch jetzt von ihm mit ihren Kindern, wie wenn zum mindesten ihre Großmütter ihn gesehen hätten. Seine Aussprüche sind in jeder Familie eingebürgert, und die schönen Ausdrücke, die er gewöhnlich im Munde führte, sind beinahe die der Kirche geworden, so daß er ein Heiliger ist, mit welchem wir uns in Wahrheit mit Herz und Sinn vereinigen können." Philipp ist der Restaurator des religiösen Lebens in Rom im Zeitalter der Wiedergeburt des kirchlichen Geistes. Im Zeichen dieser Wiedergeburt erfolgte die Erneuerung des Katholizismus nach dem furchtbaren religiösen Zusammenbruch im Norden, die die Zurückgewinnung eines Teiles

der der Kirche entrissenen Gebiete nach sich zog und eine glanzvolle Entfaltung der Missionstätigkeit in den neuentdeckten Ländern im Gefolge hatte. Philipps Persönlichkeit gehört in den Rahmen des Gesamtbildes des kirchlichen Lebens jener Zeit hinein, wenn er auch bei den großen kirchenpolitischen Ereignissen und den Reformbestrebungen zur Zeit des Konzils von Trient kaum nach außen hervortritt. Die Macht seiner Persönlichkeit erfaßte alle Kreise vom einfachen Bettler bis hinauf zu den Inhabern der Tiara, die zu ihm in engster Beziehung standen, sich von ihm entzünden ließen und aus den Tiefen seiner Gottes- und Nächstenliebe schöpften, um sie auf die Gesamtkirche ausstrahlen zu lassen. Er ist im wahren Sinne des Wortes der Apostel Roms, ein Erzieher des römischen und zugleich des katholischen Volkes überhaupt geworden.

So reich die Quellen über das Leben des hl. Philipp fließen, so zahlreich die Anekdoten sind, die die mündliche Ueberlieferung von ihm bis zum heutigen Tage in Rom aufbewahrt hat, so ist es nicht leicht, das Leben dieses großen Heiligen im Zusammenhang der kirchlichen Zeitgeschichte scharf zu erfassen. Vor allem fehlen uns größere schriftliche Aufzeichnungen von ihm selbst. Seine literarischen Arbeiten hat er am Ende seines Lebens verbrannt. Außer drei Sonetten aus seiner Jugendzeit ist uns eine 1751 in Padua erschienene, jedoch unvollständige Briefsammlung erhalten. Eine Reihe von Aussprüchen und Grundsätzen des Heiligen für alle Tage des Jahres hat der Oratorianer P. Faber der englischen Ausgabe von Baccis Leben des Heiligen nach einer italienischen Schrift „Ricordi e detti di S. Filippo Neri“ beigegeben und Reiching der deutschen Bearbeitung als Anhang angefügt. Somit sind wir vorwiegend auf die Zeugnisse seiner Schüler und Zeitgenossen angewiesen. Wie stark seine Persönlichkeit auf die Zeitgenossen wirkte, zeigt die Tatsache, daß schon zu seinen Lebzeiten der Kardinal Augustin Valerio eine Schrift unter dem Titel „Philippus sive de laetitia christiana“ veröffentlichte. Grundlegend ist für seine Lebensgeschichte die ursprünglich (1600) italienisch, zwei Jahre später lateinisch erschienene Vita Ph. Nerii seines Schülers Antonius Gallonius, die noch vor seiner Heiligsprechung verfaßt wurde. Sie bringt in kurzen Strichen die Jugendgeschichte und erste Periode seines Lebens zur Darstellung, um dann seit dem Jahre 1548, dem Zeitpunkt der Stiftung der Bruderschaft von der heiligsten Dreifaltigkeit, sein Wirken im Dienste Gottes und des Nächsten Jahr für Jahr zu verfolgen. Die Acta Sanctorum (Mai VI, 460 ff.) haben sie mit der kurz darauf erschienenen Lebensbeschreibung von Girolamo Barnabei aufgenommen. Noch kein Menschenalter später (1620) erschien die ausführlichere Darstellung seines Lebens von P. A. Bacci, die zwar ebenfalls erbauliche Zwecke verfolgt, aber durch die Verwertung der Zeugnisse des Kanonisationsprozesses, die die wichtigste Unterlage seiner Lebensgeschichte bilden, erhöhte Bedeutung gewinnt, wenn auch die Unmittelbarkeit der Berichterstattung zurücktritt. Baronius hat seinem geistlichen Vater und wissenschaftlichen Anreger leider nur ein kurzes, wenn auch beachtenswertes Denkmal in seinen Annalen gesetzt. Die Epitome A. du Saussays zum Leben Philipps steht seinem Leben schon eine geraume Zeit (1664) fern. Auf diesen Quellen beruhen die zahlreichen Darstellungen seines Lebens, teils Uebersetzungen, teils freie Bearbeitungen, die namentlich im 19. Jahrhundert sehr zahlreich sind. (Vergl. das Literaturverzeichnis.) Welche Anziehungskraft das Leben des Heiligen in Deutschland ausübte, zeigt die bemerkenswerte Erscheinung, daß das Werk des Gallonius bereits 1611 von dem

bayerischen Hofrat Aegidius Albertinus verdeutscht wurde. Es ist dem Herzog Maximilian von Bayern gewidmet, „der den obbemelten S. Philippum Nerium zu Rom in selbstaigner Person gesehen und seine hohe tugenten und verdienst dermaßen war genommen, daß seine Fürstl. Durchlaucht dadurch bewögt worden, ihne hernacher jederzeit nicht allein höchst zulieben und in gebürender Reverentz und ehr zuhalten, sondern auch mir gnädigst befolen, sein in Lateinischer und Italienischer Sprachen anfangs durch einen andern beschribnes Leben in unsere allgemeine teutsche sprach zuverwenden, damit es also getruckt vnd gleichfalls in Teutschlandt erschallen und Mennigklichen kundt gemacht werden möchte." Baccis Leben des Heiligen, das gegen 100 Auflagen erlebte und in zahlreiche fremde Sprachen übersetzt wurde, hat noch vor Schluß des 17. Jahrhunderts (1696) Johann Caspar Heiß in deutscher Bearbeitung herausgegeben und dem Bischof Johann Philipp von Passau gewidmet, nachdem er bereits 20 Jahre zuvor die Uebersetzung in Angriff genommen hatte. Philipps Persönlichkeit hat von jeher auch auf außerkatholische Kreise ihre Anziehungskraft ausgeübt. Das zeigt das sympathische Bild, das Zöckler von ihm in der protestantischen Realenzyklopädie entworfen hat. Dem großen Reiz dieses liebenswürdigen Heiligen konnte sich selbst Goethe nicht entziehen, der in seiner „Italienischen Reise" dem „humoristischen Heiligen Filipp Neri" eine besondere Abhandlung gewidmet und seine fröhliche, demütige Natur bewundert hat. In die geheimnisvollen Tiefen seines Innern einzudringen und den übernatürlichen Untergrund seines liebeglühenden Wesens zu erfassen, dazu fehlten ihm allerdings die Voraussetzungen. Wie ganz anders stand ihm Josef Görres gegenüber, der in seiner christlichen Mystik seiner besonders gedachte. Die neueren Forschungen haben noch manche Zeugnisse zum Leben des Heiligen hinzugefügt. Allein trotz der zahlreichen Biographien, die über ihn erschienen sind, — hingewiesen sei hier besonders auf die schöne Darstellung des Kardinals Capecelatro, das dem Heiligen von Hilgers in den Laacher Stimmen zur 300jährigen Wiederkehr seines Todestages gewidmete Gedenkblatt und den in einem Selbstbekenntnis ausklingenden feinen Essay des Franziskusbiographen Jörgensen, — fehlt uns noch eine zusammenfassende, in den breiten Hintergrund der Entwicklung des damals in Rom und Italien zu großartiger Blüte emporstrebenden kirchlichen Lebens hineingestellte und aus ihm begriffene Gesamtdarstellung. Mit um so größerer Spannung dürfen wir der Charakterisierung seiner Persönlichkeit entgegensehen, die der beste Kenner der Geschichte Roms und der Päpste jener Zeit, L. v. Pastor, in der Fortsetzung seiner Papstgeschichte in Aussicht gestellt hat. In den zahlreichen, bisher veröffentlichten Nuntiaturenbänden des 16. Jahrhunderts begegnet uns leider nirgends Philipps Name. Was die Akten des Konzils von Trient betrifft, so hat die einzige bisher bekannte Notiz in den Tagebüchern Massarellis, wonach Philipp an der Obedienzgesandtschaft von Florenz bei Julius III. 1550 teilgenommen habe (Merkle II, 170), nach den Untersuchungen C. A. Knellers (Ztschr. für kath. Theologie 41, 1917, S. 472 f.) sich als irrig erwiesen. Es war nicht Philipp Neri, sondern Filippo Nerli (1485—1566), der Verfasser einer Geschichte von Florenz (1215—1537). Kneller hat auch (ebd. S. 246 ff.) die Einwände gegen die Herleitung des musikalischen Oratoriums von Philipps Oratorium mit überzeugenden Gründen entkräftet. Seine ergebnisreichen Ausführungen, u. a. auch über Palestrina und Philipp sowie über die Brusterweiterung des Heiligen kurz vor Pfingsten 1544, zeigen, wieviel noch für die Neri-Forschung und die kritische Prüfung der älteren Berichte zu tun ist. Seine Angabe über den ersten durch Valentin Leucht veranlaßten Druck der Vita des Gallonius in Deutschland (Moguntiae 1602) wird jetzt ergänzt durch obige Angabe über die erste deutsche Ausgabe desselben.

Das Geburtsjahr des heiligen Philipp Neri (1515), das mit demjenigen der hl. Theresia zusammenfällt, liegt in der Regierungszeit des Medizeerpapstes Leo X. Sein Geburtsort ist Flo-

renz, das damals im Zenit seiner Hochkultur und seines künstlerischen Glanzes stand. Er starb, 80 Jahre alt, unter Clemens VIII. (1595), nachdem er 15 Päpste erlebt hatte. Welch gewaltige Wandlungen hatten sich in dieser Spanne Zeit in Europa vollzogen; welch erschütternde Ereignisse dieses Jahrhundert durchzittert. Philipps erste Lebensperiode, in der er zu seiner späteren Größe heranreifte, fällt zusammen mit der großen Abfallsbewegung des Protestantismus; als er auf der Höhe seiner Wirksamkeit stand, hatte bereits der inzwischen vor allem in Italien und Spanien vorbereitete Umschwung im Katholizismus zu einer völligen Umgestaltung und inneren Erneuerung des kirchlichen Lebens geführt. Welche Gegensätze, dieses Rom von 1515 und 1595! Man vergleiche das Bild, das Ranke im 4. Buche seiner Papstgeschichte der letzten vier Jahrhunderte entworfen. Gegen die Mitte des Jahrhunderts konnte man mit der Möglichkeit rechnen, daß die religiöse Neuerung ganz Europa ergreifen werde. Als der hl. Philipp starb, war die Krisis überstanden; freilich nicht ohne gewaltige und bittere Verluste für die Kirche. Kurz vor dem Abschluß des 5. Laterankonzils hatte Gianfrancesco Pico von Mirandola dem Papste seine vielbesprochene Rede über die Reform der Sitten eingereicht. „Nichts läßt schmerzlicher empfinden, sagt L. v. Pastor, wieviel damals für die Reform zu tun war, als die trostlose Schilderung, welche die unerschrockene Hand eines hochgebildeten Laien entwarf." Sie klang aus in der prophetischen Warnung, daß „wenn die Frevel ungestraft blieben, und die Heilung der Wunden nicht erfolge, Gott selbst nicht mehr mit Zunder, sondern mit Feuer und Schwert die kranken Glieder abtrenne und zerstreue". Noch im gleichen Jahre sollte sie in Erfüllung gehen. Im letzten Viertel des Jahrhunderts konnte Paolo Tiepolo sagen: „Zum Besten der Kirche trägt es unendlich viel bei, daß mehrere Päpste hintereinander von tadellosem Lebenswandel gewesen sind; auch alle anderen sind dadurch besser geworden oder sie haben wenigstens den Anschein davon angenommen ... Die ganze Stadt hat von der alten Rücksichtslosigkeit abgelassen; in Sitten und Lebensweise ist sie um vieles christlicher als früher. Man kann behaupten, daß Rom in Sachen der Religion von der Vollkommenheit, welche die menschliche Natur überhaupt erreichen kann, nicht gar entfernt ist."

Unwillkürlich drängt sich uns die Frage nach den Ursachen dieses

Umschwungs auf die Lippen. War die religiöse Neuerung des Protestantismus die Ursache der religiösen Erneuerung des Katholizismus? Der Gedanke legt sich, wenn man das Spiel der Strömungen und Gegenströmungen bei großen Eruptionen in der Geschichte verfolgt, nahe. Man wird auch hier zugeben müssen, daß die Reaktion gegen die katastrophale Bewegung, die die Geister aufrüttelte, auf die Reform bestimmend einwirkte, daß man, indem man Dämme gegen die alles mit sich fortreißende Strömung errichtete, zugleich einen Neubau aufführte, nicht mit neuen Mitteln, sondern mit neuen Kräften. So richtig dies ist, so wird man aber doch bei tieferem Eindringen in den wirklichen Gang der Ereignisse erkennen, daß die eigentlichen Ursachen dieses Umschwungs tiefer liegen. Er kam von innen heraus und bahnte sich schon vor dem Ereignis von 1517 in Italien an. Das scheint schon Ranke empfunden zu haben, da er die Regeneration des Katholizismus mit der Gründung des Oratoriums der göttlichen Liebe beginnen läßt. Daß er die aus diesem Kreise hervorgegangenen und für die spätere Reform so bedeutsam gewordenen Männer mit Bernardino Ochino und anderen Anhängern der Reformation unter „Analogien des Protestantismus in Italien" zusammenbringt,, muß allerdings befremden. Sie waren doch aus anderem Holz geschnitzt, von anderen Motiven und Ideen geleitet, als die Führer der reformatorischen Bewegung im Norden. Tiefer hat hier erstmals Pastor gesehen. Seine Aufschlüsse über die christliche Renaissance, über das religiöse Leben und die große Zahl der Heiligen in Italien während des 15. Jahrhunderts, über die Geschichte des Oratoriums der göttlichen Liebe, den Aufschwung und die Reform des Ordenswesens seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts, haben hierfür wertvolle neue Aufschlüsse gebracht. Oder wird, wer von Jakob Burckhardt herkommt, auch nur entfernt ohne diese Voraussetzungen den gekennzeichneten Umschwung sich historisch erklären können? Interessant ist es, die Verhältnisse von Florenz, der Stadt der Hochkultur der Renaissance, mit ihrem schrankenlosen Individualismus und bis aufs höchste gesteigerten Luxus, aus der Philipp Neri hervorgegangen ist, zu betrachten. Beherrschte dort wirklich das zersetzende System des heidnischen Geistes und der Immoralität ausschließlich alle Kreise, oder lassen sich nicht auch Zeugnisse aufweisen, die für eine ernste kirchliche Richtung in der Stadt der schönen Künste sprechen? Geht man auf diese Frage ein, so wird

man unwillkürlich an Savonarola denken. Steht er vereinzelt da? Keineswegs. Man denke, um von anderen zu schweigen, nur an den seligen Johannes Dominici, dessen Büchlein von der Leitung der Familie zu den schönsten Perlen der pädagogischen Literatur gehört und in schroffstem Gegensatz zu den Ideen der Humanisten stand, an die herrliche Gestalt des hl. Antonin mit seinem Einfluß auf Florenz und seine Zeitgenossen. Aber nicht bloß dies. In Florenz standen die Bruderschaften und bürgerlichen Genossenschaften zum Zwecke geistlicher Übungen unter den Laien in höchster Blüte. Hervorragende Typen tiefer Religiosität treten uns dort während des 15. Jahrhunderts unter den Kaufleuten und der Bürgerschaft entgegen, unter Männern und Frauen. Strenge Sittlichkeit und christlicher Familiensinn beherrschten diese Kreise, wie Pastor im einzelnen gezeigt hat. Der Briefwechsel der Alessandra Macinghi-Strozzi, die Schriften Belcaris, die Aufzeichnungen Giovanni Morellis, das Gedenkbuch des Giovanni Rucellai, die Lebensbilder Vespasiano da Bisticcis und schließlich gegen Ende des Jahrhunderts das Tagebuch des Luca Landucci, das alles sind noch heute zu uns sprechende Zeugen echt christlichen Geistes der Arnostadt.

* * *

Aus diesem Milieu ist der hl. Philipp Neri, dessen Eltern fromme Bürgersleute waren hervorgegangen. Am 21. Juli 1515 erblickte er das Licht der Welt; am 22. wurde er im Baptisterium zu Florenz getauft. Das Haus seiner Geburt ist nicht mehr bekannt. Eine spätere Inschrift kennzeichnet noch die Wohnung seiner Amme. In der denkbar schönsten Umgebung, erzogen von christlichen Eltern, geliebt von seinen Geschwistern, wuchs der hübsche Knabe mit seinem sonnig heiteren Gemüt auf. Man nannte ihn den guten Pippo. Bei einem Besuch in Castelfranco, von wo die Familie der Neri sich in Florenz ansiedelte, erlebt er einen Unfall, aus dem ihn die Hand Gottes wunderbar errettete. Sein ganzes Leben lang haftete in seinem Gedächtnis dies Ereignis. Er zählt zu den fleißigsten Schülern, widmet sich mit Eifer dem Studium der Klassiker. Frühzeitig erwacht in seinem dichterischen Gemüt die Liebe zur Poesie. Der Verkehr im Kloster der Dominikaner zu San Marco mit denen seine Eltern in enger Fühlung standen, gibt seinem Jugendleben die schönste Weihe, die herrlichsten Anregungen. Die

himmlischen Gestalten Fra Fiesoles mit ihrer zarten Anmut, ihrem Farbenschmelz und lieblichen Duft leuchten ihm entgegen. Die Persönlichkeit Savonarolas, von der die Mönche, denen er nach seinen Worten alles Gute in seiner Jugend verdankte, erzählen, steigt vor ihm auf. Wenn er zu dem großen Kanzelredner Fra Balduino aus dem Humiliatenorden kam und seinen Worten lauschte, dann mochte wohl erst recht die Vorstellung von dem großen Sittenprediger seiner Vaterstadt in ihm lebendig werden. Sie prägte sich ihm tief ein. Wie einen Heiligen verehrte er ihn. Das Bild Savonarolas hing in seinem Zimmer. Seine Schriften bevorzugte er, besonders diejenige über den Triumph des Kreuzes. Er gab sie auch anderen zu lesen. Fünf Werke Savonarolas werden noch aus der Bibliothek des Heiligen in der Vallicelliana in Rom aufbewahrt; der Traktat über die Reformation der Kirche befindet sich mit der Aufschrift von Philipps Namen in Florenz. In dem unter Paul IV. geführten Prozesse über die Rechtgläubigkeit der Schriften Savonarolas stand Philipp auf der Seite seiner Verteidiger. Er selbst war freilich kein Savonarola. Es fehlte ihm die leidenschaftliche Glut seines Temperaments, die hinreißende Kraft seines Wortes, das Pathos seiner Begeisterung. Er teilte aber auch nicht seinen Pessimismus, so tief der Schmerz über die Schäden der Zeit sein Inneres ergriff. Er war kein politischer Agitator, so sehr er die Massen mit sich fortriß. Eine durch und durch sanftmütige und demütige Natur, stellte er über alles den Gehorsam gegen die Vorgesetzten und die kirchliche Obrigkeit. Aber was ihn an Savonarola anzog, das war seine tiefe Frömmigkeit und Sittenstrenge, sein Eifer für die Ehre Gottes, für die Reform der Sitten und die Erneuerung des kirchlichen Lebens. Wir wissen, welche Rolle die Kinder der Arnostadt in der Geschichte Savonarolas spielten. Mit ihnen begann er nach dem Berichte Piero Parentis sein Bekehrungswerk, indem er sie um sich versammelte und, um den Gefahren der Sünde sie zu entziehen, am Karneval feierliche Prozessionen mit ihnen hielt, an denen sich das ganze Volk erbaute. Die Liebe zu den Kindern gilt als einer der hervorstechendsten Züge im Leben des hl. Philipp. Auch er veranstaltete mit ihnen Umzüge, scherzte und betete mit ihnen, nur um sie vom Bösen abzuhalten. Man hat mit Recht hervorgehoben, daß hier wie bei seinen Wallfahrten zu den Hauptkirchen die Erinnerung an Savonarola nachklang. Aus dem Feuerauge des großen Reformers von

Florenz und dem milden Blick des Apostels von Rom leuchtete gleichmäßig die reinste Unschuld hervor, die die Jugend anzog und die Massen zur Nachahmung begeisterte.

Religiös gefestigt, erfüllt von den herrlichsten Eindrücken, verließ Philipp mit 18 Jahren das väterliche Haus, um bei einem Onkel in San Germano am Fuße des Monte Cassino sich dem Kaufmannsberufe zu widmen.

Allein trotz der verlockenden Aussichten, Erbe des reichen Kaufmanns zu werden, hielt es ihn dort nicht lange. In der kleinen Dreifaltigkeitskapelle, die auf einem der drei Felsen des zerklüfteten Berges sich erhob, hatte ihn die zu Herzen gehende Klage des Kreuzes, vor dem er oftmals kniete, so tief ergriffen, daß es für ihn nur einen Entschluß, nur eine Antwort gab: „Herr du weißt, daß ich dich liebe; ich will mein Kreuz auf mich nehmen und dir folgen, ich will mein Leben verlieren, um es zu gewinnen." Es waren die gleichen Gedanken, die einst den hl. Benedikt durchzitterten, als er im Sacro speco zu Subiaco sich auf seinen weltgeschichtlichen Beruf vorbereitete, um dann von Montecassino aus sein großes Werk zu entfalten. Philipp verließ das gastliche Haus seines Verwandten, um es mit einem bescheidenen Zimmer im Hause des Florentiners Galeotto Caccia in Rom zu vertauschen, der ihm die Erziehung seiner beiden Kinder anvertraute. Er führte hier zunächst in strenger Zurückgezogenheit ein Leben der Abtötung. Brot, Wasser und Früchte bildeten die Bestandteile seines kärglichen Mahles, das er, getrennt von der Familie, in seinem mehr als bescheiden eingerichteten Zimmer einnahm. Während er so seinen Leib in Zucht nahm, schulte er seinen Geist für die höchsten Aufgaben des geistlichen Lebens. Nicht um Priester zu werden, sondern um tiefer in die Geheimnisse des Glaubens einzudringen, begann er, sich dem Studium der Theologie zu widmen. Er hörte in den Jahren 1534—37 Vorlesungen in der Philosophie und Theologie an der Sapienza und bei den Augustinern. Alphons Ferro und der spätere Bischof Cäsar Jacomelli führten ihn in die Philosophie ein, Theologie studierte er bei den Augustinern unter der Leitung Alessandro Stradellas. Es entsprach den Traditionen, die er in San Marco zu Florenz überkommen hatte, wie dem gerade damals in Italien neu auflebenden scholastischen Schulbetrieb, daß er den hl. Thomas, dessen Summa stets in seinen Händen war, sich

zum Führer wählte. Daneben vertiefte er sich mit besonderer Vorliebe in das Studium der hl. Schrift. Wir wissen nicht, welches Maß von Kenntnissen er sich aneignete; seine Biographen rühmen die Tiefe seiner Auffassung und die Schärfe seines Verstandes bei den theologischen Disputationen. Seine freien Stunden galten den Übungen des geistlichen Lebens, dem Besuche der römischen Kirchen und Spitäler. Sehr bald erkannte er aber, daß hier das eigentliche Feld seiner Tätigkeit liege. Er wandte sich vom Studium ab, um sich ausschließlich den geistlichen und leiblichen Werken der Barmherzigkeit zu widmen. Den Erlös aus seinen Büchern gab er, wie einst St. Dominikus, den Armen. Und nun begann die Zeit seines Laienapostolats in der ewigen Stadt, bis zu dem Tage, da er im Jahre 1551 die Priesterweihe empfing.

* * *

Drei Züge treten während dieser zweiten Periode seines Lebens besonders hervor: Eine immer tiefer gehende, durch eiserne Disziplin gesteigerte Selbsterkenntnis, die ihn befähigte, ein Herzenskenner im vollsten Sinne des Wortes zu werden, eine überquellende, sein ganzes Wesen überstrahlende Gottes- und Nächstenliebe, die verbunden war mit offenem Blick und unermüdlichem Eifer für die leiblichen und geistigen Nöte der Nebenmenschen, eine kindliche Freude an der Natur und den kirchlichen Denkmälern der ewigen Stadt. Diese drei Faktoren bestimmen sein Wirken und Schaffen, ebenso wie seine großen Erfolge. Das Eigentümliche in seiner Entwicklung ist, daß er, obwohl Laie, einen wahrhaft priesterlichen Einfluß auf seine Umgebung ausübte, daß er, ohne Ordensmann zu sein, doch ganz und gar im Sinne Cassians, dessen Schriften er bevorzugte, den Geist des alten Mönchtums vergegenwärtigte; und obschon er sich dem Studium der Wissenschaft entzog, sollte er einer ihrer größten Förderer werden. Freilich, auch Philipp blieb es nicht erspart, trotz aller Tröstungen, womit ihn Gott begnadigte, sich immer wieder gegen die Macht des Bösen durchringen zu müssen. Aber seine tiefe Demut, sein unerschütterliches Vertrauen zu Gott, sein eifriges Gebetsleben ließen ihn alle Schwierigkeiten überwinden und führten ihn immer höher auf der Leiter der Vollkommenheit empor. In einer Geschichte des Gebets müßte er, was Heiler übersehen hat, mit an erster Stelle genannt werden. Er widmete sich dem Gebet so

eifrig, sagt Bacci, „daß ihm nichts so sehr am Herzen lag, als diese Übung fortzusetzen, und in der Tat setzte er sie zuweilen 40 Stunden fort. Während er betete, fühlte er, wie die Antriebe der göttlichen Liebe sich in ihm so sehr vervielfältigten und eine solche Flamme in seiner Brust entzündeten, daß der fromme Jüngling oft nur weinen und seufzen konnte. Manchmal mußte er, um das innere Feuer zu lindern, sich auf den Boden niederwerfen und andere Mittel ergreifen, um seinen Geist wieder aufzurichten." Ihren höchsten Grad erreichte diese Liebesglut in dem bekannten, später bei der Sektion der Leiche durch die Ärzte bestätigten Erlebnis in den Katakomben um Pfingsten 1544. Seitdem stellte sich besonders beim Gebet und der Verrichtung geistlicher Funktionen ein heftiges Herzklopfen ein, das aber Philipp, wie er dem Kardinal Federigo Borromeo versicherte, in seiner Gewalt hatte. So sehr fühlte er sich von Liebe entflammt, daß er oft ausrief: „Laß ab von mir, o Herr, laß ab, denn menschliche Schwäche vermag nicht das Übermaß solchen Jubels zu ertragen." So sehr sah er sich von der Gnade Gottes überwältigt, daß er flehte: „Nicht mehr, Herr, nicht mehr! Halt inne, oder ich sterbe." Die Worte der Braut im Hohen Liede schwebten in solchen Augenblicken immerfort auf seinen Lippen: „Amore langueo — ich vergehe vor Liebe." Man braucht nicht auf Franziskus zurückzugehen, um nach Analogien im mystischen Leben der Heiligen zu suchen, die große Zeitgenossin Philipps, die hl. Theresia, die mit ihm so viele verwandte Züge gemein hat, hat nicht bloß Ähnliches an sich erfahren, sondern auch ihre Erfahrungen im geistlichen Leben schriftlich hinterlassen. Man erinnert sich ihrer „Gedanken über die Liebe Gottes nach den Worten des hohen Liedes" und der Betrachtungen, die sie an die Stelle anknüpft: „Stützet mich mit Blüten, umgebet mich mit Äpfeln; denn ich bin krank vor Liebe," indem sie sagt: „O, welch göttliche Worte, ganz passend für meinen Gegenstand! Wie, o heilige Braut, dich tötet der Wonnegenuß? Dieser ist wirklich, wie ich erfahren habe, manchmal so überaus groß, daß er die Seele derart entkräftet, daß sie meint, nicht mehr leben zu können." Auch Philipp hat an sich die Wirkungen erfahren, die die spanische Mystikerin in ihrer „Seelenburg" mit „dem Gebet der Vereinigung" verknüpft, das selige Glück, das diese geistige Vermählung in sich schließt: „Das Körperliche steht da ganz fern, und die geistigen

Freuden, die hier der Herr gewährt, kommen auf tausend Meilen jenen Freuden nicht gleich, die irdische Verlobte genießen mögen. Was hier vorgeht, ist alles gegenseitige Liebe, und die Wirkungen derselben sind so überaus rein, zart und lieblich, daß man es gar nicht aussprechen kann." Es sind geheimnisvolle Vorgänge, in die das Auge des Weltkindes nicht einzudringen vermag. Goethe stand ihnen verständnislos gegenüber. Und doch zog ihn dieser fröhliche Heilige mächtig an. Entsprang diese Hinneigung nicht dem Gefühl eines inneren seelischen Kontaktes des großen Dichters mit dem poesievollen Wesen Philipps? Und sind nicht die großen Mystiker zugleich auch Dichter gewesen, deren Werke zum großen Teil zu den schönsten Perlen der Weltliteratur gehören?

So groß aber auch die Fülle himmlischer Tröstungen war, die Philipp zuteil wurden, so war er doch von jeder Schwärmerei frei. „Die Liebe," sagte die hl. Theresia, „besteht nämlich nicht in wonnigen Gefühlen der Andacht, sondern in dem festen Entschlusse, in allen Stücken Gott gefallen zu wollen." Nicht „das Verlangen nach geistigen Süßigkeiten," sondern wahre Demut, „die Liebe Gottes ohne Eigennutz," verbunden mit „dem Verlangen nach Leiden und der Nachfolge des Herrn" sind nach ihr die wahren Grundlagen des geistligen Lebens. Zwei Stücke verlangt der Herr von uns: die Liebe Gottes und die Liebe zum Nächsten. „Diese doppelte Liebe also zu üben, müssen wir uns Mühe geben; denn dann, wenn wir hierin vollkommen unsere Pflicht erfüllen, tun wir den Willen Gottes und werden so eins mit ihm sein." Als das sicherste Zeichen von der Haltung der genannten zwei Stücke erachtet sie, „daß wir die Liebe gegen den Nächsten treu bewahren". Diese Grundsätze wahrer Mystik treten im Leben Philipp Neris allüberall deutlich in die Erscheinung. Wir müssen von Beispielen im einzelnen hier absehen. Er geht auf die Straßen, begibt sich in die Spitäler, führt die Irrenden auf den rechten Weg zurück, widmet sich unablässig den Notleidenden, Armen und Kranken. Er besitzt nichts und hat doch viel auszuteilen. Der Eindruck seiner Persönlichkeit auf seine Umgebung ist ein gewaltiger. Freunde scharen sich um ihn. In Verbindung mit seinem Beichtvater, Persiano Rosa, gründet er 1548 die Bruderschaft von der heiligsten Dreifaltigkeit für Pilger und Genesende in der Kirche von San Salvatore in Campo. Diese Gründung sollte sich kurz darauf beim Jubiläum unter Julius III. 1550 erstmals bewähren. Neue Mit-

glieder strömten der Genossenschaft zu. 1575 versorgte sie bereits in ihrem Spitale über 200 000 Pilger. Philipp stellte sich persönlich in ihren Dienst.

Trotz dieser unablässigen Tätigkeit behielt er seine gewohnten Übungen nicht bloß bei, sondern steigerte sie. Was ihm hierfür unter Tags abging, holte er in der Nacht nach. Mit Vorliebe besuchte er die sieben Hauptkirchen, an die sich ein Gang zu den Katakomben anschloß. Ganze Nächte hat er hier im Gebete zugebracht, dort empfing er die großen Inspirationen zu seinem Lebenswerk. Wer jemals durch das Labyrinth des unterirdischen Rom gewandelt ist, wer sich in den dortigen Grabkammern zum Studium oder zur stillen Betrachtung aufgehalten, wer seine Landsleute zu wiederholten Malen durch diese Gänge mit ihren ehrwürdigen Grabstätten, christlichen Bildern und Symbolen aus uralter Zeit geführt und beobachtet hat, wie die feierlich ernste Stille auf die Gemüter einwirkte, der weiß zu schätzen, was sie für Philipp selbst bedeuten mußten, so wenig auch damals von den Katakomben bekannt war. Noch hatte die große Arbeit der Ausgrabungen nicht begonnen. Panvinio († 1568), dem wir das erste große Werk über Coemeterien und Leichenbestattung im christlichen Altertum verdanken, war damals noch ein Jüngling. Sein Sehnen, „alle römischen und kirchlichen Altertümer dem Dunkel zu entreißen," sollte sich nicht erfüllen. Die ersten großen Entdeckungen blieben Antonio Bosio, dem Columbus der Katakomben, vorbehalten. Und da ist es interessant, daß er sich gerade von Philipp dazu angeregt sah. Welch eigenartiger Zusammenhang! Es ist, als ob der Heilige die Wiederentdeckung der altchristlichen Coemeterien erbetet hätte. So verband sich der im Zeitalter der Renaissance erwachte Sinn für historische Studien mit dem frommen Geist des neu aufstrebenden christlichen Lebens der Reformzeit, um das christliche Altertum in seiner ganzen Größe aus den Gräbern der Märtyrer und Bekenner wieder zu erwecken. Philipp war sich der Bedeutung des unterirdischen Roms bewußt. Er fühlte es instinktiv. Welchen Eindruck hätte es aber auf ihn machen müssen, wenn er gewußt hätte, daß da, wo er betete, einstens, wenn auch nur vorübergehend, die Leiber der Apostelfürsten ruhten, daß hier der Sarkophag des Märtyrerpapstes Fabianus stand? Während des Weltkrieges (1915) hat man diese Entdeckung gemacht, die unser unvergeßlicher

Anton de Waal so lange angestrebt hat, bis sie unter seinen Auspizien dem Schweizer Archäologen Paul Styger gelang.

Auch die Wanderungen Philipps durch die ewige Stadt und ihre Kirchen hatten nicht bloß nur eine religiöse Bedeutung. Wie bei seinem Besuch in den Katakomben erwachte in ihm auch hier ein tieferes Verständnis für die historische Bedeutung der kirchlichen Denkmäler. Und welch ein Genuß muß es damals gewesen sein, die historischen Stätten der ewigen Stadt zu besuchen, als die modernen charakterlosen Häuserviertel und Kasernenbauten noch nicht das alte historische Stadtbild entstellten. Welch intime Reize bieten doch die getreuen Skizzen und Zeichnungen des Niederländers Marten van Heemskerck aus den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts von den Kirchen, Palästen, Plätzen, Monumenten, Ruinen und Gärten Roms, das unter Leo X. kaum über 50 000 Einwohner zählte und noch ein vorwiegend mittelalterliches Stadtbild bot. Die Versenkung Philipps in die historische Vergangenheit Roms beim Anblick der noch erhaltenen Denkmäler sollte den Ausgangspunkt zu jener großen Anregung geben, durch die Baronius zur Abfassung seiner kirchengeschichtlichen Annalen veranlaßt wurde. Aber diese Anregung kam erst in der dritten Periode im Leben Philipps zur Verwirklichung.

* * *

Diese dritte Periode ist eingeleitet durch den Eintritt des Heiligen in den geistlichen Stand. Am 23. Mai 1551 empfing er, dem Rate und Drängen seines Beichtvaters Persiano Rosa folgend, die Priesterweihe. Seitdem ließ er sich in San Girolamo della Carità in der Nähe des Campo di Fiore nieder, wo eine von Kardinal Julius von Medici gegründete Bruderschaft von der christlichen Nächstenliebe, ein Kollegium von Weltpriestern, ihren Sitz hatte. Auch Persiano Rosa gehörte zu ihnen. Sie hatten keine bestimmte Regel und keinen gemeinsamen Tisch, aber sie beteten gemeinsam und eiferten sich gegenseitig in der Erfüllung ihrer Pflichten und in der Sorge für das Heil des Nächsten an. Dies war für Philipp der rechte Platz. Hier konnte er die ganze Eigenart seiner religiösen Veranlagung und die Grundsätze seiner erzieherischen Tätigkeit ungehemmt zur Entfaltung bringen. Sie machte sich in dreifacher Richtung geltend: in der vollen Auswirkung seiner Persön-

lichkeit, in der Seelsorge und im Zusammenschluß seiner Freunde zu gemeinsamer asketischer und wissenschaftlicher Schulung.

Nach wie vor stellte er an sich selbst die höchsten Anforderungen. Seine Selbstlosigkeit und sein Tugendstreben steigerten sich im höchsten Maße. Man denkt an die Zeiten des Urchristentums, wenn man die Äußerungen dieses wunderbaren Lebens beobachtet. Die außerordentlichen Charismen und Gnadengaben, die ihm Gott verlieh, die Wunder, die von ihm berichtet werden, zeugen davon. Wenn er die hl. Messe feiert, dann ist er der Welt völlig entrückt. Seine Hände zittern, wenn er den Wein in den Kelch gießt. In der Ekstase vergißt er fast, die vorgeschriebenen kirchlichen Zeremonien einzuhalten. Von Liebe überwältigt, vergießt er Tränen, wenn er die Konsekrationsworte spricht. Man sah ihn, wie die Zeitgenossen berichten, häufig vom Boden erhoben, in der Luft schweben. Wenn er, was ihm in den letzten Jahren seines Lebens als besondere Vergünstigung gewährt wurde, in der Kapelle neben seiner Zelle zelebrierte, verließ der Ministrant nach der Kommunion die Kapelle, um ihn nicht zu stören und sich ganz selbst zu überlassen; erst nach zwei Stunden kehrte er auf ein Glockenzeichen zurück. Es waren Philipps seligste Stunden. Um so bitterer mußte er es empfinden, als man ihn in seinen heiligen Übungen zu stören suchte, als Verleumder im eigenen Hause ihn verfolgten, mit Spott übergossen, ihm die Sakristei verschlossen oder die Meßgewänder versteckten, um ihm den weiteren Aufenthalt zu verleiden. Er aber trug diese Vexationen mit Geduld. Eine innere Stimme sagte ihm: „Ich werde dir Geduld geben, aber ich will, daß du dir diese Tugend verdienst, indem du die Prüfung leidest, zu der dich die Bösen verurteilen." Nach zwei Jahren gelang es ihm endlich, der Verfolger Herr zu werden und ihr Herz umzuwandeln. Philipps glühende Gottesliebe kannte keine Grenzen; er konnte von sich sagen und stammelte es bisweilen, der Umgebung vernehmbar: „Ich wünsche aufgelöst und bei Christus zu sein." Das Glück, das er selbst bei den heiligen Handlungen empfand, wollte er auch anderen zugeteilt sehen. Seinen priesterlichen Beichtkindern riet er an, täglich die hl. Messe zu lesen, was auch in den Tagen des Konzils von Trient durchaus noch keine Selbstverständlichkeit war. Er hat unter den ihm Anbefohlenen den öfteren Empfang der hl. Kommunion in hohem Maße gefördert. Neben Karl Borromäus und Franz von Sales ist er auch in die-

ser Hinsicht einer der größten Wegbereiter eines vertieften religiösen Lebens geworden. Mit der Verehrung für die hl. Eucharistie verband er eine innige Andacht zum Leiden des Erlösers. Bei dessen Betrachtung vergoß er heiße Tränen. Er glühte von Sehnsucht nach dem Martyrium. Berichte über die großartige Missionstätigkeit Franz Xavers begeisterten ihn, mit zwanzig seiner Jünger nach Indien zu ziehen. Der Entschluß stand fest. Da erteilte ihm der Zisterzienserprior von Tre Fontane auf seine Frage die Antwort: Mein Sohn, der Evangelist Johannes ist mir erschienen, während ich betete, und hat mir gesagt, daß Rom dein Indien sein soll. So blieb er der Apostel Roms bis zu seinem Tode. Seine große Verehrung zur Gottesmutter gab er besonders dadurch kund, daß er mit Vorliebe die Marienkirchen besuchte und eifrig den Rosenkranz betete. Seine tiefe Andacht im Gebete strömte über auf diejenigen, denen er ein Seelenführer war. Wie viele hat er durch sein herrliches Beispiel und seine gütigen Mahnungen dazu angeeifert und beglückt: „Dies ist die Milch, pflegte er zu sagen, welche unser Herr denen gibt, die anfangen, ihm zu dienen." So konnte nur derjenige sprechen, der selbst die Kraft und die Süßigkeit des Gebetes an sich erfahren. Es hat ihn bis zu den höchsten Stufen der Kontemplation hinangeführt; er ist wirklich, um mit Theresia zu sprechen, in die letzte Wohnung der Seelenburg vorgedrungen. Er leitete alle seine Unternehmungen mit Gebet ein und hatte ein so hohes Vertrauen, daß er der Erfüllung seiner Bitten sicher war. Mit Vorliebe zog er sich in den Morgen- und Abendstunden auf den oberen Stock des Hauses zurück, um unter freiem Himmel seine Bitten zu Gott emporzusenden. Welch wunderbares Bild muß es gewesen sein, wenn dieses reine Herz unter dem entzückend schönen Abendhimmel des Südens wie eine duftende Blüte zum Gebete sich entfaltete.

Der große Eifer des Heiligen im Gebete zeigte sich auch darin, daß er im hohen Alter von der Dispensation des Papstes für das Brevier keinen Gebrauch machte. Neri vergoß häufig Tränen beim Gebet. Er legte aber andern gegenüber kein Gewicht darauf und meinte, daß Tränen durchaus noch kein Zeichen eines heiligen Lebenswandels seien. Mit dem Gebete verband er die Lektüre der Heiligenleben. Die Viten der Väter, die Kollationen Cassians, die Werke Gersons, das Leben der hl. Katharina und des gottseligen Colombini bevorzugte er neben der hl. Schrift, die für

ihn der Hauptquell der geistigen Erfrischung war. Als wahre Vorbereitung zum Gebete und zum kontemplativen Leben bezeichnete Philipp die Abtötung; die Begierde, sich dem Gebete zu widmen ohne Abtötung sei gerade so, wie wenn ein Vogel fliegen wolle, ehe er flügge sei. Als Vorstufe zum beschaulichen Leben betrachtete er das tätige Leben. Damit kennzeichnet er die Grundvoraussetzungen der Mystik.

So wenig der Heilige selbst besaß, so übte er doch in hohem Grade neben den geistlichen auch die leiblichen Werke der Barmherzigkeit. Seine Freigebigkeit fand keine Grenzen. So strömten ihm denn auch von anderer Seite die Mittel zu, um sie den Armen austeilen zu können. Wenn er zu den Kranken kam, brachte er ihnen ein Almosen mit. Der Abt Antonius Massa bezeugt von ihm: „Er war so dankbar und gefällig, daß man ihm kein Geschenk machen konnte, ohne ein anderes von doppeltem Werte von ihm zu erhalten, und ich erinnere mich, daß er, als ich ihn bat, eine Kleinigkeit als ein Merkmal meiner Liebe und Hochachtung gegen ihn anzunehmen, mir gleich nachher ein Kruzifix aus Bronze von ausgezeichneter Arbeit schickte." Tiefes Mitleid erfüllte ihn und trieb ihn an zu den größten Opfern. Einer Frau, die wegen Mangel an Kleidern nicht ausgehen konnte, verschenkte er seinen Talar. Für einen verfolgten Priester tritt er persönlich ein, und es gelingt ihm, seine Unschuld öffentlich zu beweisen. Ungerecht eingesperrten Zigeunern erwirkt er persönlich vom Papste die Freiheit. Des Handwerks nimmt er sich besonders an. Zwei verarmten Uhrmachern läßt er große Bestellungen zukommen und veranlaßt reiche Leute, die Uhren zu kaufen. Grausamkeit an Tieren, die ja bekanntlich im Süden nicht selten ist, geht ihm zu Herzen. Im Zimmer eingefangenen Vögeln gibt er die Freiheit. Beim Fahren ist er besorgt, daß der Wagen kein Tier überfahre. Die Vöglein fliegen zu ihm hin; es schien, als wollten die Tiere ihm danken. So war er ganz Franziskus. Ein Naturfreund, eine heilige, schuldlose Seele. Ein zarter, reiner Duft lag über seinem Antlitz, jungfräuliche Keuschheit verklärte seine Züge und wirkte auf andere. Wie viele hat er von dem entgegenstehenden Laster schon durch sein Beispiel geheilt! Wie viele aus Versuchungen dieser Art befreit! Einer Frau, die zu ihm kam, sagte er kurz: „Wenn du solche Versuchungen fühlst, so sprich nur zu dem Teufel: ich werde dich bei jenem dummen Esel Philipp ver-

klagen." Jungen Leuten empfahl er zur Wahrung dieser Tugend: die böse Gesellschaft zu meiden, den Leib nicht zu verzärteln, Müßiggang zu fliehen, eifrig im Gebete zu sein und häufig die Sakramente zu empfangen. Gallonius meint, daß er mehr ein englisches als menschliches Leben führte. Im Zusammenhang damit steht seine große Enthaltsamkeit: Einschränkung bis zum äußersten, wenig Schlaf, höchstens 4—5 Stunden; Einfachheit in der Kleidung; er liebt aber bei aller Askese die Reinlichkeit und verachtet den Schmutz. Er verschmäht die irdischen Güter und dringt in seine Beichtkinder, sich davon innerlich loszuschälen. Einem Mann, der ein kleines Besitztum erworben, sagte er: „Mein Sohn, ehe du dieses Besitztum hattest, hattest du das Antlitz eines Engels, und es freute mich, dich anzublicken; aber nun ist dein Gesicht verändert, du hast dein fröhliches Aussehen verloren und bist niedergeschlagen; darum siehe auf dich selbst." Dem jungen Franz Zazarra, der sich große Mühe im Rechtsstudium gab, und ihm seine glänzenden Aussichten schilderte, stellt er die bekannte Frage: Und dann? Der Jüngling, den er an sein Herz drückte, geht, über diese Worte nachsinnend, nach Hause, um sich dann selbst zu fragen: „Ich studiere, um in der Welt eine Rolle zu spielen, und dann?" Er gab seine bisherige Laufbahn auf und wurde eines der eifrigsten Mitglieder in Philipps Kongregation.

Der Grundzug aller Tugenden des Heiligen war die Demut, die ja anscheinend bisweilen bizarre Formen annahm, aber doch in seinem innersten Wesen begründet war. Manches mag uns eigentümlich berühren, aber läßt sich doch aus seinem Naturell und dem Milieu des Südens erklären; immer liegt seinen Handlungen ein tieferer ernster Sinn zugrunde. Er ist frei von jedem Ehrgeiz und geht besonders, als sein Ruf in alle Kreise und weit über Rom hinausgedrungen war, allen Auszeichnungen aus dem Wege. Eine Domherrnstelle bei St. Peter schlägt er aus mit der Begründung, er verstehe kein Domherrnkleid zu tragen. Von Pensionen, Pfründen und Würden will er nichts wissen. Die Kardinalswürde lehnt er ab. Als der Papst ihm das Birett übersandte, bemerkte er dankend, er werde Sr. Heiligkeit wissen lassen, wenn die Zeit komme, wo er bereit sei, diese Würde anzunehmen. Diese Zeit kam für ihn nie. Sein Amt als Superior der von ihm gegründeten Kongregation legte er nach zwei Jahren nieder, mit der Bemerkung, er sei alt und brauche Zeit, um sich auf den Tod

vorzubereiten. Er liebte es nicht, wenn man ihm die Hand küßte, er kam in Verlegenheit, wenn man seine Tugenden bewunderte. Er liebte die Einfachheit und ging Komplimenten aus dem Wege. Es war ihm tief ernst, wenn er seine Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit beteuerte: „Herr, ich beteuere vor dir, daß ich zu nichts gut bin, als Böses zu tun.“ Nach außen suchte er selbst als verächtlich und gering angesehen zu werden. Bisweilen hüpfte und tanzte er auf den Straßen, so daß die Leute riefen: „Seht da, den alten Narren.“ Das wollte er so. Er stolziert mit einem ihm vom Kardinal Alphons Gesualdo geschenkten Pelz auf der Straße einher, um die Aufmerksamkeit der Vorübergehenden auf sich zu ziehen und sich verspotten zu lassen. Er geht mit halbrasiertem Bart unter die Leute. Er hält einen Strauß Disteln unter die Nase und riecht daran, daß jedermann lacht; er empfängt Kardinäle mit einem roten Hemd über seinem Wams. Diese drolligen Scherze Philipps sind gewiß kein Zeichen der Heiligkeit, aber sie erinnern uns wiederum daran, daß er ein echtes Kind von Florenz, der Stadt des feinen, freilich auch des frivolen Witzes war, und daß es einmal in ihrer Nähe nicht lange vor ihm einen großen Späßemacher Arlotto gegeben hat.

In ähnlicher Weise demütigt er auch seine geistlichen Söhne und Beichtkinder, um sie abzutöten. Der große Baronius hat dies oft an sich erfahren. Philipp läßt ihn das Kreuz durch die Straßen vor den Toten hertragen, selbst als er schon Priester war, und demütigt ihn auch durch andere, zum Teil recht humorvolle Anforderungen. P. Antonio Gallonio, der die Hitze nicht ertragen kann, muß im Sommer drei Monate lang einen Pelz über dem Talar tragen. All diese anscheinenden Schikanen hatten für ihn eine tiefere Bedeutung. Ihm galt der Grundsatz: „Die Vollkommenheit besteht darin, daß wir unsern eigenen Willen gefangen nehmen und Herr über ihn werden; ich schlage Abtötungen und dergleichen nicht hoch an, welche der eigene Wille angibt, aber ich wünsche, daß ihr euch Mühe gebt, das eigene Urteil auch in unbedeutenden Dingen gefangen zu nehmen.“ Diese Grundsätze wandte er auch solchen Personen gegenüber an, die im Rufe der Heiligkeit standen. Einer Nonne, die er im Auftrage des Papstes prüfen soll, hält er seine schmutzigen Stiefel vor, um sie ihm auszuziehen. Da sie dies empört zurückweist, geht er von dannen, überzeugt, was er von ihr zu halten habe. Seine tiefe Demut,

wurzelnd in seiner Gottesliebe, trieb ihn an, wie dem eigenen Ich zu Leibe zu gehen, so auch in anderen den Egoismus rücksichtslos zu bekämpfen. Der Grundsatz des hl. Bernhard durchdrang, was auch Goethe an ihm bewunderte, seine ganze Denkweise: „Die Welt verachten, niemanden verachten, sich selbst verachten, es verachten, verachtet zu werden."

Von diesen Grundsätzen erfüllt, übte er auch seine großartige Pastoration aus. Er war Meister der individuellen Seelsorge. Er besaß in der Tat das Charisma der Geisterunterscheidung und drang bis in die tiefsten Abgründe der ihm zugewandten Seelen hinab. In klarer Erkenntnis seiner Geistesgaben drängte ihn sein Beichtvater dazu, die Seelenführung in der Kirche von S. Girolamo zu übernehmen, so sehr er sich zunächst dagegen sträubte. Er war hier zu jeder Tageszeit tätig, und ließ sich selbst in kranken Tagen nur schwer durch seine Ärzte davon abbringen. Seine Seelenführung war durch und durch individuell. Er verbindet Klugheit mit Milde, stellt keine allzu großen Anforderungen in der Bußauflage, hält aber seine Beichtkinder zu ständiger Selbstprüfung und freiwilliger Abtötung an. In der Ausrottung der Leidenschaften und bösen Gewohnheiten ist er unerbittlich, geht aber klug und vorsichtig vor. Wie viele kamen zu ihm auf sein Zimmer, niedergedrückt und unschlüssig, und sind weggegangen, beglückt und entschlossen, ein neues Leben zu führen. Er hatte eine gewaltige Macht über die Herzen. Er entdeckte, sagte Gallonius, die heimlichen und verborgenen Sünden, bevor die Pönitenten sie bekannten: „Mein Sohn, du steckst in dieser Gefahr, du hast diese Sünde begangen, denn ich habe es in meinem Gebet erfahren." Bisweilen gab er den Leuten einen Streich und sprach: „Nicht dich, sondern den Teufel schlag ich", und vertrieb durch dieses Mittel aus ihnen die bösen Gedanken. Manche hat er von Versuchungen befreit, indem er sie an sein liebeglühendes, reines Herz drückte. Den Beichtvätern gab er eine vorzügliche Unterweisung; die Gläubigen mahnte er, nicht ohne Not den Seelenführer zu wechseln. Er überließ ihnen die freie Wahl. Ein warmes Herz hatte er für die Skrupulanten. Oft genügte ein Wort, ein Blick, sie zu heilen. Auch schriftlich nahm er Anfragen in seelischen Nöten entgegen und beantwortete sie rasch und liebevoll.

Aber nicht bloß innerhalb des Hauses und der Kirche, sondern

auch außerhalb, auf Straßen und Plätzen, in Gärten und Anlagen wirkte er erzieherisch auf die Menschen. Wir haben seiner großen Liebe zu den Kindern gedacht. Er widmete ihnen seine ganze Aufmerksamkeit, seine ganze Liebe. Sie eilten ihm in Scharen zu. Er sammelt sie um sich, ist ihnen Freund und Berater, organisiert Spiele in den trauten Vignen vor der Stadt, verbirgt sich aber vor ihnen, um ihre Freude nicht zu stören, während er selbst im Stillen Brevier betet. Alles darf sich das muntere Volk erlauben, wenn sie nur vom Bösen abgehalten werden: „Sie mögen auf meinem Rücken Holz spalten, wenn es sie freut; alles, alles, nur keine Sünde." Mit besonderer Vorliebe führt er sie hinauf nach Sant' Onofrio, wo sie unter der Tassoeiche spielen oder nach der herrlichen Villa Mattei am Abhang des Coelius. Welch unvergleichlich schönes Naturschauspiel bot sich hier zugleich den unschuldigen Blicken! In der Auswahl dieser Orte offenbarte Philipp seinen Sinn für die Schönheiten der Natur. Dort der herrliche Blick über die ewige Stadt und die träumerisch daliegende Campagna, hier in frischen Lauben unter den altersgrauen, halbverwitterten Steineichen ein wunderbares Bild der gegenüberliegenden Caracallathermen und der efeuumrankten antiken Stadtmauern; in der Ferne winken die Albanerberge; von dem gegenüberliegenden Aventin grüßt Santa Sabina; der Blick auf Sant' Alessio gibt Philipp Gelegenheit, den Kindern aus der schönen Legende dieses Heiligen zu erzählen. Sie lauschen seinen Worten und sind beglückt. Neri duldet keinen Trübsinn. War doch sein Grundsatz: Bedenken, Skrupel und Trübsinn seien aus meinem Hause verbannt! Darum seine stete Aufmunterung: Seid fröhlich, Kinder!

Aber nicht bloß die Kinder, auch die Erwachsenen scharten sich um ihn. Besonders in den Karnevalstagen lag es ihm am Herzen, sie dem rauschenden Lärm und tollen Treiben des Stadtvolkes zu entziehen. Es wurden Wallfahrten zu den sieben Hauptkirchen veranstaltet. Mit dem Anhören der hl. Messe und Sakramentenempfang in einer der Kirchen begann der Zug seine Pilgerfahrt. In den anderen Kirchen wurden Ansprachen gehalten. Es waren Männerwallfahrten, an denen sich auch Geistliche, Ordensleute und höhere Würdenträger beteiligten. Ein Musikkorps begleitete die Schar. Unterwegs wurde in einer der Vignen oder Villen, besonders gern in der Villa Mattei, Halt gemacht; eine kleine Refek-

tion aus Brot, Käse, Eiern sollte die Wanderer erfrischen. Darein klangen die Töne der Musik, an der Philipp so große Freude hatte. Mit dem Besuch von St. Paul verband man den von Tre Fontane und der altehrwürdigen Kirche La Nunziatella. Gewöhnlich schloß die Wanderung mit dem Einzug in Santa Maria Maggiore. Diese von dem Heiligen hervorgerufenen Einrichtungen wirkten auch in der folgenden Zeit noch lange nach.

Was aber seinen Namen ganz besonders verewigt hat, das ist die Gründung des Oratoriums und der daraus hervorgegangenen Kongregation. Aus den Zwiegesprächen und religiösen Unterhaltungen mit seinen Freunden und Jüngern wurden allmählich größere Konferenzen. Die Zahl derer, die sich dabei beteiligten, wuchs immer mehr. So sah der Heilige sich genötigt, ein geräumigeres Oratorium aufzusuchen, zunächst in San Girolamo, später in der Nationalkirche der Florentiner, zuletzt in Santa Maria della Vallicella. Ansprachen wechselten mit Vorträgen aus der Kirchengeschichte und dem Leben der Heiligen. Am Schluß wurden geistliche Lieder gesungen; bald entstanden besondere Kompositionen zu diesem Zwecke. Geistliche und Laien, Ordensleute und hohe Würdenträger beteiligten sich dabei. Kardinäle, wie Karl Borromäus und Alessandro de'Medici, begeisterten sich dafür. Hören wir, was der Kirchenhistoriker Baronius, der Schüler des Heiligen, der selbst dabei mitwirkte, hierüber berichtet: „Gott hat es so gefügt, daß in unserer Zeit zu Rom nach dem Muster der apostolischen Versammlungen die Art der gegenseitigen Erbauung durch Unterredung über göttliche Dinge in bedeutendem Maße wieder hergestellt worden ist. Das ist geschehen durch den ehrwürdigen Vater Philippus Neri, einen Florentiner von Geburt, der als geschickter Baumeister den Grund zu dem Werke gelegt hat. Es wurde die Einrichtung getroffen, daß diejenigen, welche Verlangen nach christlicher Vollkommenheit trugen, fast täglich zum Oratorium kamen. Nachdem sie da zuerst still betend sich eine Weile gesammelt hatten, las einer von den Brüdern aus einem Erbauungsbuche eine Stelle vor und der genannte Vater begleitete die Lesung mit eingestreuten Erklärungen. Zuweilen ersuchte er einen von den Brüdern, seine Meinung über diesen oder jenen Punkt zu sagen, und dann wurde die Unterhaltung gesprächsweise fortgeführt. Danach befahl er einem, von erhöhtem Sitz aus in einfacher Sprache und schlichter Darlegung über einen Abschnitt aus dem Leben der Hei-

ligen sich zu verbreiten. Ihm folgte ein zweiter mit einem nicht weniger schlichten Vortrag über einen anderen Gegenstand; ein dritter sprach endlich über Kirchengeschichte. War alles beendigt, so wurde ein geistliches Lied gesungen, noch einmal eine kurze Zeit gebetet und so geschlossen. Nachdem diese Ordnung festgestellt und vom Papst genehmigt und bestätigt worden war, schien es, als ob die schöne Zeit der ersten Christen mit ihren apostolischen Versammlungen wieder ins Leben getreten sei." Baronius hat bei seinen Vorträgen über Kirchengeschichte den Grund zu seinen Annalen gelegt und den hier verwerteten Stoff wiederholt durchgearbeitet. Philipp selbst hat ihn dazu veranlaßt und bedeutend gefördert. Der Anregungen, die Bosio von ihm für seine archäologischen Forschungen empfangen, haben wir schon gedacht. Nicht minder wurde das Studium der Heiligenleben durch jene Vortragszyklen geweckt und angeregt. Wir begreifen, daß so hervorragende Archäologen, wie Armellini und de Rossi, des Heiligen im 19. Jahrhundert mit besonderer Verehrung gedacht haben. Von großer Bedeutung aber sollte, wie zuletzt Kneller zusammenfassend gezeigt hat, das Oratorium für die Musikgeschichte werden. Animuccia, der für das Oratorium seine laudi spirituali schrieb, und vielleicht auch Palestrina, worüber jedoch keine authentischen Nachrichten vorliegen, haben dort gewirkt und waren Beichtkinder Philipps. Palestrina starb in seinen Armen. Die Entstehung der musikalischen Oratorien ist aufs engste mit dem Namen Philipps verknüpft.

Dieser Zusammenhang kann nach den Feststellungen C. A. Knellers nicht mehr in Abrede gestellt werden. Große Verdienste um das musikalische Oratorium hat sich neben Animuccia der Jünger Philipps, Francesco Soto aus Osma, erworben. Diesem vielseitigen päpstlichen Kapellmeister verdanken wir auch die italienische Übersetzung der „Seelenburg" und „des Weges der Vollkommenheit" der auch von Baronius hochverehrten hl. Theresia (1603), deren Selbstbiographie ein anderer Jünger Neris, Giovanni Francesco Bordoni, schon 1599 ins Italienische übertrug. Soto ist auch der Stifter der ältesten Josephskirche und des Karmeliterinnenklosters von der Reform der hl. Theresia in Rom. Man sieht, die geistigen Beziehungen zwischen der spanischen Mystikerin und dem Oratorium fluteten hin und her. Das war auch nicht ohne Einfluß auf die Dichtung und Komposition der Laudi, die die Vorträge im Oratorium ergänzen und erheben sollten. Sie waren vom Geiste Philipps und Teresas erfüllt und getragen. Vielleicht hat Neri selbst manche gedichtet. Oder werden wir nicht tief ergriffen und an Philipps Erlebnisse auf den Höhen von Montecassino erinnert, wenn wir den Gesang vernehmen:

Tu dolce mio Signore
Soffristi ogni dolore
Perch'io non fussi vinto
E'n campo aperto rimanesti estinto.

* * *

Aus den Übungen des Oratoriums ging die Kongregation gleichen Namens hervor. Philipp wurde Ordensgründer, und damit trat er in die vierte und letzte Phase seines Lebens ein. Die Kongregation war seine bedeutendste Schöpfung.

Der Gedanke einer Ordensgründung lag ihm ursprünglich fern, wiewohl er manche seiner Schüler der Gesellschaft des von ihm verehrten hl. Ignatius von Loyola zugeführt hat. Dieser verglich ihn mit einer Glocke, die andere zur Kirche ruft, aber selbst an ihrer Stelle bleibt. Aeußere Umstände trugen zur Gründung der Kongregation bei. Philipp hatte die Leitung der Florentiner Nationalkirche übernommen und, während er selbst in S. Girolamo verblieb, einige seiner Schüler zur Verwaltung der Seelsorge dort Wohnung nehmen lassen. S. Giovanni del Florentini, das herrliche Werk Sansovinos, bei dessen Gründung durch Leo X. Michelangelo einen seiner genialsten Entwürfe einreichte, Sangallo, Peruzzi und Raffael konkurrierten, erinnert uns in seiner Entstehung an die glänzendsten Zeiten der Hochrenaissance und teilte in mancher Hinsicht, nach dem Sacco di Roma von Giacomo della Porta weitergeführt und mit seiner prachtvollen Fassade erst 1734 durch Alessandro Galilei vollendet, die Geschicke von St. Peter. Wie hatten sich die Zeiten seit der Grundsteinlegung geändert! Leider sollte es den Schülern Philipps nicht vergönnt sein, dort auf die Dauer seßhaft zu werden. Verdächtigungen und Verleumdungen, die völlig unbegründet waren, verleideten ihnen dort die weitere Tätigkeit. Philipp sah sich nach einem neuen Heim um, um ungestört von der Außenwelt der gemeinsamen Lebensweise mit seinen Schülern sich zu widmen. So entstand an der Stelle einer von Gregor d. Gr. erbauten Kirche das von Giovanni Matteo begonnene und Martino Lunghi fortgesetzte Gotteshaus von Santa Maria in Vallicella (Chiesa nuova), dessen Fassade Fausto Rugheri errichtete. Der weiträumige Bau, von Pietro da Cortona mit Fresken geschmückt und nach dem Tode des Heiligen durch drei berühmte Altarbilder von Rubens ausgezeichnet, gehört zu den besten Bauten jener Zeit. Philipp sah sich bei dem Bau der Kirche in weitgehendem Maße von den verschiedensten Gönnern unterstützt. Von allen Seiten flossen die Mittel zu. Karl Borromäus schenkte 200 Dukaten, der Papst Gregor XIII. steuerte größere Summen bei; fromme Frauen wetteiferten in der Beschaffung der Paramente und kirchlichen Geräte. Philipp war voller Zuversicht: „Ich habe so viel Vertrauen, daß ich noch einen größeren Bau auszuführen wagte, wenn es nötig wäre." Nach kaum zwei Jahren war das Werk vollendet. Am 3. Februar 1577 konnte der erste Gottesdienst stattfinden. Ueber der Kirche erhob sich das Oratorium, wo nun auch Philipp selbst eintrat. Gregor XIII. hatte durch eine Bestätigungsbulle vom 25. Juli 1575 die neue Kongregation des Oratoriums errichtet, deren Leitung der Heilige mit vier Beratern an seiner Seite übernahm. Dieses Schreiben des Papstes ist das schönste Denkmal für die erfolgreiche, wunderbare Tätigkeit Philipps. Der Papst willfahrte mit Freuden dem Wunsche des Heiligen und seiner Schüler, „in dieser Kirche die heiligen Geheimnisse und den Gottesdienst zu feiern, der Predigt des göttlichen Wortes zu obliegen, dem Volke die zu seinem Heile gereichenden Ermahnungen zuteil werden zu lassen und noch verschiedene andere fromme Uebungen vorzunehmen", und überwies ihnen die Kirche mit der Seelsorge, nebst allen mit ihr verbundenen Lasten und Vorrechten, Gütern und Einkünften. Zugleich gestattete er der neuen unter dem Namen „Oratorium" errichteten Kongregation von Weltpriestern und Weltklerikern, den herrschenden Vorschriften und dem Konzil von Trient nicht widersprechende Statuten und Verordnungen zu erlassen, die der Bestätigung des apostolischen Stuhles unterliegen sollten. Sie sollten durch Gelübde nicht gebunden sein. Philipp drang auf strengen Gehorsam, aber er vertrat den Grundsatz: „Willst du willigen Gehorsam, so befehle nicht allzuviel." Die Mitglieder sollten sich selbst erziehen in demütiger Unterordnung, Einfachheit des Lebens und Anspruchslosigkeit in den persönlichen Bedürfnissen. „Unsere einzige Regel ist die Liebe; denn diese,

gut erfaßt und gut ausgeübt, genügt zur guten Leitung einer Kongregation und zur Heiligung von deren Seelen." Philipp kleidete seine Anordnungen und Wünsche stets in liebenswürdige Form. „Ich befehle nur wenig", äußerte er Karl Borromäus gegenüber, wie Bacci berichtet. Die früheren Übungen wurden nun in großem Stile weitergeführt. Zahlreiche geistige Söhne, besonders auch aus höheren Häusern und Gelehrtenkreisen, strömten ihm zu. Das Oratorium wurde zu einer Stätte tiefster Herzens- und Geistesbildung. Baronius, der große Schüler des Heiligen, schrieb in der Zeit von 1588 bis 1607, unermüdlich tätig, 12 Bände seiner kirchengeschichtlichen Annalen. Sein Ruf drang in die Welt hinaus. Dessen ungeachtet unterzog er sich, der Weisung Philipps gehorchend, den gewöhnlichsten Übungen, machte er nun als „coquus perpetuus", wie er selbst in einer Aufschrift über dem Kamin sich bezeichnet haben soll, Küchentätigkeit oder andere Dienste verrichten. Er versichert, daß er manchmal ärgerlich über Philipps Vorschriften wurde, aber er leistete demütig Gehorsam, hier, wie bei der Niederschrift seiner Annalen. „Einer großen Aufgabe habe ich mich unterzogen, sagte er selbst im Hinblick auf seine Kirchengeschichte, wenn auch gegen meinen Willen und voll Mißtrauen auf meine eigene Kraft. Doch habe ich es getan aus Gehorsam gegen den Willen Gottes; und aus dem Grunde ließ Philipp selbst mir auch nicht Rast und Ruhe, wenn ich, der Last unterliegend, den Mut verlieren wollte; dann war er es, der mich stets wieder aufrüttelte und mich mit liebevollem Tadel nötigte, fortzufahren." Die Arbeit des großen Gelehrten wurde noch gehäuft, als er die Verbesserung des römischen Martyrologiums auf Geheiß Gregors XIII. übernahm. So förderte Philipp in hohem Maße die Forschung. Wir haben seiner Verdienste um die Archäologie und die Musik gedacht. Er hat auch den Grund zu der wertvollen Bibliotheca Vallicelliana gelegt. Wie oft habe ich dort in dem kleinen, ruhig gelegenen Arbeitszimmer, manchmal ganz allein, entrückt dem Lärm der Straße und beglückt durch manchen Fund, zugebracht. Es waren schöne Stunden; die Erinnerung an Baronius weckte die Schaffenslust und in die feierliche Stille hinein klang die Mahnung des Heiligen zu Geduld und Ausdauer; es war, als fühlte man die Nähe seines Geistes. Neben Baronius, dessen Werk drei andere Oratorianer — Raynald, Laderchi und Theiner — später fortgesetzt haben, war eines der hervorragendsten Mitglieder des Oratoriums Franciscus Maria Tarugi, der ebenso wie Baronius später den Kardinalshut erhielt. Er war ein Mann von feuriger Beredsamkeit; Philipp nannte ihn den dux verbi; ihm verdankt die Kongregation ihre erste Gründung in Neapel. Eine bedeutende Kraft erhielt das Oratorium auch durch P. Ancina. Vormals Professor an der Universität Turin, dichterisch veranlagt, zeichnete er sich aus durch gediegene wissenschaftliche Bildung und unermüdlichen Eifer als Prediger und Seelsorger. Philipp nahm besonders gerne gelehrte Männer auf und widmete ihnen seine besondere Aufmerksamkeit. Neben den Genannten sei hier vor allem auch auf Bosio, Giovanni Severano und Gallonio hingewiesen. Gallonio ist bekannt durch sein Leben des hl. Philipp und durch seine Studien auf dem Gebiete der christlichen Archäologie und der Märtyrerleben. Unter den späteren ragt besonders Gallandi († 1779) durch seine mehrbändige Bibliothek der Väter hervor. Der französische Zweig der Kongregation, die noch zu Lebzeiten Philipps in Italien 10 Niederlassungen zählte, wurde 1611 durch den späteren Kardinal Peter de Berulle nach dem Vorbild der Stiftung Neris begründet, wich aber in manchen Punkten in seiner Verfassung von jenem ab und hatte eine straffere Zentralisation. Er hat eine Reihe glänzender Namen auf wissenschaftlichem Gebiet aufzuweisen. Auch in Deutschland faßte das Oratorium, durch Propst Johann Georg Seidenbusch gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Aufhausen, Wien und München begründet, Fuß, ohne jedoch hier zu größerer Bedeutung zu gelangen. Die Gründung Philipps hat die Revolution überdauert und trieb im 19. Jahrhundert in England einen neuen, lebenskräftigen Zweig. William Faber und Newman, der dem Heiligen in seinen Vorträgen das herrlichste Denkmal gesetzt hat, gehören zu seinen schönsten Blüten.

Die Persönlichkeit Philipp Neris übte besonders in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine tiefe Wirkung aus. Die hervorragendsten Männer der Zeit standen mit ihm in Fühlung und zum Teil in enger Freundschaft. Die Verhältnisse hatten in Rom namentlich seit der Mitte des Jahrhunderts völlig umgeschlagen. Die Wirkungen des Konzils von Trient traten überall in die Erscheinung. Ein allgemeiner Zug zu strengerer Auffassung und gesteigertem religiösem Innenleben machte sich bemerkbar, besonders auch im Kardinalskollegium, das eine Reihe glänzender Zierden seitdem aufzuweisen hat. Philipp sah häufig Kirchenfürsten in seiner Zelle, die sich dort freudig einfanden, um sich an der Sonne seines heiteren, frommen Wesens zu wärmen und sich Rats bei ihm zu erholen. Valerio, Paleotto, Alessandro Medici waren seine Freunde; Karl und Federigo Borromeo standen mit ihm in innigem Verkehr. Der große Erzbischof von Mailand ließ es sich nicht nehmen, Philipp bei seiner Anwesenheit in Rom jeweils zu besuchen. Die Eindrücke, die er da gewann, sprach er in den Worten zu den Patres aus: „Selig seid ihr zu nennen, da ihr unter der Hut und Leitung eines solchen Lehrers steht." Vorübergehend konnte sich Karl der Hoffnung hingeben, daß Neri selbst zu ihm nach Mailand kommen werde, was er nur auf Befehl des Papstes getan hätte. Es kam nicht dazu. Aber der Erzbischof hatte doch die Genugtuung, daß durch Tarugi dort eine Niederlassung errichtet wurde. Seinem Wunsche, die von ihm für die Kongregation der Oblaten, die er gestiftet hatte, entworfenen Statuten einer Durchprüfung zu unterziehen, entschlug sich der Heilige, ließ aber auf einer Spazierfahrt, die er mit Karl auf seinen Wunsch machte, den Wagen vor dem Kapuzinerkloster San Bonaventura halten und die Statuten zur Verwunderung des Kardinals dem frommen, aber ungebildeten Laienbruder Felice da Cantalice vorlegen. Tatsächlich fand Karl dessen Verbesserungen durchaus zweckmäßig.

Wie mit den Kirchenfürsten, stand Neri außer den schon genannten auch mit anderen heiligen Persönlichkeiten seiner Zeit in inniger Beziehung. Camillo de Lellis war sein Schüler und wurde von ihm in seinem Eifer für die Kranken gefördert; die hl. Katherina von Ricci, eine fröhliche, heitere Natur gleich Philipp, der sie selbst nie gesehen hat, stand mit ihm in schriftlichem Gedankenaustausch; der heilige Franz von Sales, der zum ersten

Male nach Rom kam, als Philipp schon hochbejahrt war, bewahrte ihm die größte Anhänglichkeit und war von Begeisterung für ihn erfüllt.

Zum Schluß noch ein Wort über Philipps Stellung zu den Päpsten. Von näheren Beziehungen des Heiligen zu Julius III. ist nichts bekannt. Tarugi, der Neffe des Papstes, eines der hervorragendsten Mitglieder des Oratoriums, trat erst nach dem Tode seines Oheims in San Girolamo ein. Immerhin dürfte anzunehmen sein, daß die großartige Tätigkeit der Pilgerbruderschaft von San Salvatore in Campo beim Jubiläum im Jahre 1550 die Aufmerksamkeit des Papstes auf ihn zog. Seinen Anteil am Savonarolaprozeß unter Paul IV. haben wir bereits gekennzeichnet. Er sollte die Strenge dieses Papstes, der mit eisernem Besen die Welthauptstadt von den schlimmen Auswüchsen der Renaissancezeit reinigte, auch an sich erfahren. Infolge von Verdächtigungen und Verleumdungen, die sich gegen ihn, vor allem wegen der Volksansammlungen beim Besuch der Kirchen und Katakomben, richteten, hatte er sich vor dem Generalvikar von Rom zu verantworten, der ihm das Beichthören auf 15 Tage verbot. Es war für ihn die denkbar schwerste Prüfung. Aber er harrte gehorsam und geduldig aus, bis das kirchliche Gericht zu seinen Gunsten entschied und seine Schuldlosigkeit feststellte. Der Papst, dessen Neffe sich Philipp anschloß, versicherte ihn nunmehr seines Wohlwollens und gestattete ihm auch weiterhin seine religiösen Übungen. Während dieses Pontifikats traf er (1556) mit Cäsar Baronius zusammen, der sich ihm in der Seelenführung völlig anvertraute und einer seiner bedeutendsten Schüler werden sollte. Pius IV., dessen Neffen Karl Borromäus wir bereits in seinen Beziehungen zu Neri kennen gelernt haben, schätzte ihn so sehr, daß er ihn an sein Sterbebett rief. Er verschied in seinen Armen. Unter Pius V. hatte das Oratorium zwar noch einmal eine Probe zu bestehen, da man die Predigten daselbst verdächtigte. Allein auch hier fiel eine Untersuchung zu seinen Gunsten aus. Der Papst war ihm fortan in größter Verehrung zugetan. Unter Gregor XIII. erhielt Philipp den Auftrag, die Leitung der Florentiner Nationalkirche zu übernehmen. Er war es auch, der der neugegründeten Kongregation des Oratoriums die kanonische Institution 1575 erteilte und Santa Maria della Vallicella von der Jurisdiktion der Kirche von San Lorenzo in Damaso eximierte. Auf sein Geheiß siedelte Philipp von San Girolamo nach der Vallicella über. Er wurde von Gregor XIII., der ihn außerordentlich schätzte, oft zu Rate gezogen. Dessen Nachfolger, Sixtus V., hatte ihn schon vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl kennen gelernt. Aber enger als zu ihm waren die Beziehungen Neris zu Gregor XIV. und Clemens VIII. Beide versuchten, ihn zur Übernahme des Kardinalats zu bewegen, was er jedoch ablehnte. Innigste Freundschaft verband ihn mit Clemens VIII., dem letzten Papste, den er erleben sollte. Er durfte mit ihm in größter Vertraulichkeit verkehren und es wagen, ihn brieflich zur Demut zu ermahnen und ihm in einem bestimmten Falle förmlich zu befehlen, seinem Wunsche zu entsprechen. Der Papst war darüber nicht ungehalten. Er verstand ihn. Von dem Versuche, „eine unabhängige Stellung gegen den Papst selbst zu behalten," wie Goethe meint, kann dabei nicht die Rede sein. Philipp war eine jener Naturen, deren Freimut auf innerer Wahrheit gründet und die Ehrfurcht nicht verletzt. Welches Gewicht der Papst auf sein Urteil legte, zeigt die Tatsache, daß er bei der Wiederaufnahme Heinrichs IV. von Frankreich in die Kirche den Heiligen zu Rate zog, und dieser hat, wie uns Theiner mitteilt, durch Baronius bestimmend auf die schließliche Entscheidung des Papstes im September 1595 zugunsten der Absolution des Königs eingewirkt. Philipp sollte sie selbst nicht mehr erleben. Vier Monate zuvor schied er aus dem Leben.

Die Vorboten seines Todes hatten sich bereits im März 1595 durch ein heftiges Fieber angekündigt. Er war seitdem ans Kranken-

lager gefesselt. Blutspeien und Husten stellten sich ein. Der Heilige trug sein Leiden mit bewunderungswürdiger Geduld. Sein Zustand besserte sich vorübergehend. Er las die heilige Messe, so oft er konnte und bewahrte auch in den Tagen der Krankheit seine innere seelische Heiterkeit. Das gab seinen Freunden immer wieder Hoffnung. Bedenken mußte nur erregen, daß er selbst, wie er mit prophetischem Blick die Geschicke anderer so manchmal vorher geschaut hatte, das Nahen des Todes ahnte und die Zeit seines Hinscheidens voraussagte. Nachdem er am 25. Mai am Fronleichnamstage zum letzten Male zelebriert und den Tag mit frommen Übungen verbracht hatte, legte er sich, anscheinend wohl, zur Ruhe. „Als wir ihn an jenem Abend verließen," sagt Gallonius, „dachten wir nicht im entferntesten an eine Gefahr, noch weniger an einen nahen Tod. Um 6 Uhr begann er in seinem Zimmer auf- und abzugehen; da ich unter dem seinigen schlief, stand ich auf, um zu sehen, ob ihm etwas zugestoßen sei. Ich fand ihn auf seinem Bette sitzend, den Mund voll Schleim und Blut, so daß ich fürchtete, er könne ersticken. Auf meine Frage, wie er sich befinde, antwortete er kurz und bestimmt: Ich sterbe." Die übrigen Patres und die Ärzte wurden herbeigerufen. Ärztliche Versuche, ihn zu retten, waren vergeblich. Baronius verrichtete die Sterbegebete und bat um seinen Segen. Er öffnete die Augen, richtete sie zum Himmel und blickte die Umstehenden liebevoll an. „Danach noch ein tiefer Seufzer, und er entschlief ruhig und ohne Todeskampf im Herrn." Es war nach sechs Uhr in der Nacht des Fronleichnamsfestes. Sein Leichnam wurde am 27. auf dem Begräbnisplatz der Patres zunächst beerdigt, nach 3 Tagen ausgegraben und auf der Epistelseite der Chiesa nuova in der Mauer beigesetzt. Im Jahre 1602 übertrug man den Sarkophag mit den Überresten nach der früheren Zelle des Heiligen, die inzwischen in eine Kapelle umgewandelt worden war. Als man ihn 1639 öffnete, um einige Reliquien herauszunehmen, fand man den Leib unversehrt. Er ruht nun dort noch heute, kindlich verehrt vom römischen Volke, das ihn den „Pippo buono" nannte. Schon in seinem Leben betrachtete man ihn als einen Heiligen. Am 25. Mai 1615 sprach ihn Paul V. selig. Die Kanonisation vollzog Gregor XV. am 12. März 1622. Wie seiner Person, so hat man auch in Rom den Stätten, wo er geweilt, stets ein treues Andenken bewahrt. „Alle die Heiligenzimmer" (in Rom), sagte Jörgensen, „werden

mehr von Fremden, als Römern besucht, vielleicht auch mehr von Neugierigen, als Andächtigen. Aber es gibt einen Ort, wo die besuchenden Italiener und die frommen Pilger in der Mehrzahl sind — und dies sind des hl. Philipp Neris Zellen an der Chiesa nuova. Die Regierung hat das Klostergebäude zu militärischen Zwecken in Anspruch genommen, hat aber die Räume verschont, in denen der dritte Apostel Roms lebte und starb. Und daß Rom, daß Italien San Filippo noch nicht vergessen hat, das sieht man jedes Jahr am 16. und 28. Mai in jenen Zellen an der Chiesa nuova."

* * *

Kardinal Capecelatro, dessen Leben Philipps Guasti im Archivio storico ein umfangreiches Referat gewidmet hat, ohne freilich Neues hinzufügen zu können, hat den Heiligen als eine der schönsten Erscheinungen in der Kirche, eine der schönsten Blumen in ihrem reichen Garten bezeichnet. Das Bild ist treffend. Philipp wuchs auf wie eine Blume, die im Verborgenen ihren Duft verbreitete. Und als sie sichtbar geworden war und ihre Blüten entfaltete, da erglänzte sie in heller Farbenpracht und zog alles an sich. Der heitere Glanz der Renaissance fiel auf das Florentiner Kind. Er aber vertauschte, tief ergriffen von dem ernsten Geiste, der weite Kreise seiner Vaterstadt erfaßt hatte, die irdische Liebe mit der himmlischen. Sein langes Leben ist ein Stück der Geschichte jenes Jahrhunderts der Wiederbelebung des religiösen Geistes in Italien, das der Wiedererweckung des klassischen Altertums folgte. Ja er steht im Mittelpunkt dieses Aufschwungs als ein leuchtendes Beispiel für seine Zeitgenossen und die Jahrhunderte. Kein Geschichtschreiber der Stadt Rom wird an ihm vorübergehen können. Ranke hat seines „tiefen und ausgebreiteten Einflusses" gedacht, und Reumont rühmt ihn als Vorbild wahrer Nächstenliebe: „Keiner hat deren Prinzip reiner und vollkommener aufgefaßt als er, keiner hat die Ausübung der Wohltätigkeit besser mit dem Unterricht in jenen Lehrgegenständen verbunden, die zur rechten Praxis der Christenpflicht befähigen." Philipp Neri war eine religiöse Individualität von eigener Prägung, ein Mann, der in hohem Maße an sich wahr gemacht hat, daß der Mensch um so freier sich fühlt, je unabhängiger er von sich selbst und den Bedürfnissen des Lebens ist. So ist er vor allem ein Vorbild für die

Erziehung des katholischen Klerus der Neuzeit geworden. Aber nicht bloß hierzu, auch „zur Evangelisierung des Volkes, sagt Hilgers treffend, hat vielleicht kein anderer in gleichem Grade beigetragen, und die ihm geweihte volkstümliche Verehrung ist die herzliche, dankbare Anerkennung gesegneten, liebevollen, von keiner Nebenabsicht beeinflußten Wirkens, das auch unsern Zeiten als Muster vorschweben darf." Wann und wo immer von religiösen Erziehern des Christentums die Rede sein wird, wird sein Name mit an erster Stelle genannt werden müssen.

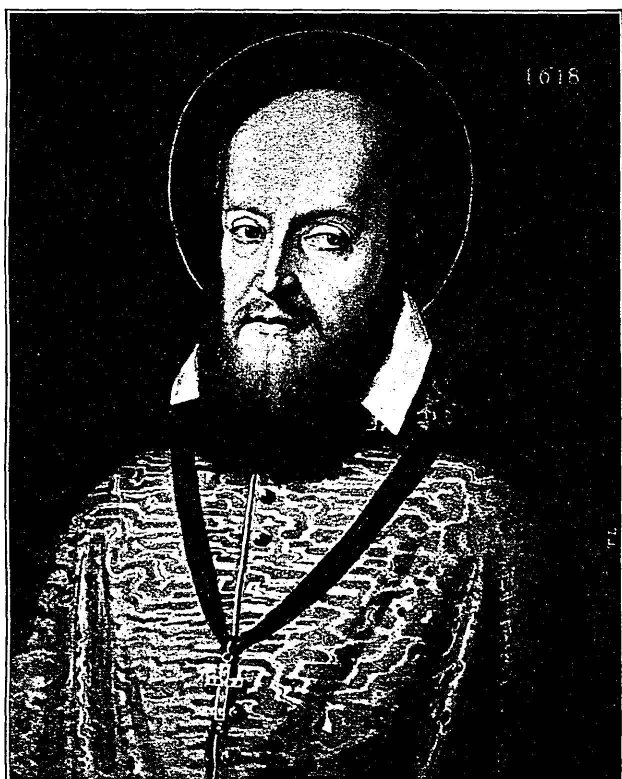
*

A. Gallonius, Vita Phil. Nerii, ital. (Rom 1600), latein. (Mainz 1602). Aegid. Albertinus, Histori und Leben deß seligen Vatters Philippi Nerij von Florentz, anfangs durch ... Antonium Gallonium ... in italienischer Sprache beschrieben (München 1611). Die Vita von Gallonius auch mit der Vita S. Barnabei in Acta SS. VI Maii, S. 460 ff. Bacci, Vita Philippi Nerii (Romae 1622 ff., Venezia 1794, Pisa 1874), deutsch von Johann Caspar Heiß, Speculum sacerdotum (Regensburg 1696); von Reiching (Regensburg 1859); englisch von Antrobus (St. Louis 1903). A. du Saussay, Epitome vitae Nerii (Tulle 1664). Pösl, Leben des hl. Philipp Neri (Regensburg 1847; 2. Aufl. 1857). P. Guerin, Vie de St. Phil. Neri (Lyon 1852). I. Montanari, Vita di S. Filippo Neri (Bologna 1856). B. C. Guarna, La chiesa di San Girolamo della Carità in: Il Buonarotti, Serie III (giugno 1884). Zampini, San Filippo Neri, discorso (Turin 1884). Capecelatro, La vita di San Filippo Neri, 2 vol. (Napoli 1879); deutsch von Lager (Freiburg 1886), englisch von Hope (1889). Guasti, Filippo Neri (Referat über Capecelatro in: Archivio storico ital., Serie IV, tom. 14 (Firenze 1884) S. 221 ff. D'Estienne d'Orves, St. Filippe de Neri (in: Les Saints, Paris 1900). Ebner, Propst Seidenbusch und die Einführung der Kongregation des hl. Philipp Neri in Bayern und Oesterreich, Vereinsschrift der Görresgesellschaft (Köln 1891). Hilgers, Der hl. Philipp Neri, der Apostel Roms im 16. Jahrhundert, in: Stimmen aus Maria Laach XLVII (1894) S. 347 ff., 485 ff. A. von Pechmann, Der hl. Philipp Neri (Freiburg 1901). J. Jörgensen, Römische Heiligenbilder, 5: St. Philipp Neri (Regensburg 1906); Kerr, Pippo Buono (London 1908). C. A. Kneller, Das Oratorium des hl. Philipp Neri und das musikalische Oratorium, in: Ztschr. für kath. Theologie (Innsbruck 1917) II, 246 ff. Derselbe, Zur Geschichte des hl. Philipp Neri, ebda. S. 472 ff. Dazu Hilgers in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, und Zöckler in Hauck, Realenzyklopädie Art. Ph. Neri. Reumont, Geschichte der Stadt Rom III, 2, 498 ff. L. v. Ranke, Die römischen Päpste, 4. Buch, (München-Leipzig 1915) S. 485 ff. L. v. Pastor, Geschichte der Päpste VI (1913) S. 44, — VII (1920) S. 322, 325.

Franz von Sales und Franziska von Chantal

von Otto Miller





Franz von Sales

Franz von Sales ist Savoyarde. Gehört aber durch Geistesart, Sprache und Geschichte so sehr dem französischen Geist an, daß er von ihm untrennbar ist. Nietzsche hat einmal (im „Jenseits") den Franzosen zuerkannt: „In Frankreich kam das christliche Ideal, soweit es die blasse Sonne des Nordens erlaubt hat, zum Ausblühen." Daran ist Wahrheit. Wenn Rupert von Deutz im Mittelalter den Deutschen das Imperium, den Italienern das Sacerdotium und den Franzosen das Studium in der Weltverteilung zuteilt, so war es nicht nur wegen der Universität Paris. Ohne Zweifel war Frankreich das gebildetste Land des Mittelalters, und diese Bildung war christlich. Hier entstand die erste große Reform des Ordenswesens; hier erlebte die Mystik in St. Bernhard ihre erste mittelalterliche Höhe; hier war wie nirgends eine ganz ungewöhnliche Zahl gelehrter und heiligmäßiger Bischöfe, hier regierte ein Heiliger als König, Sohn einer heiligen Königin, und hier wuchs durch Befruchtung des romanischen Geistes durch den germanischen die Gotik empor, stieg empor wie ein großer Schwung, wie ein übernatürlicher Rausch . . . Die Dekadenz blieb nicht aus. Doch kam sie langsam, nicht so sichtbar wie in Italien und Deutschland, bis sich auf den Kriegszügen Ludwigs XI. und Karls VIII. nach Italien französische Verdorbenheit und noch größere italienische Verdorbenheit die Hand reichten — und diese Kriegszüge waren der Einzug der Renaissance in Frankreich. Und auch die französische religiöse Revolution blieb nicht aus. Immerhin kam sie nicht von einem Franzosen selbst. Sie wurde importiert. Andersgeartet wie die deutsche, wie denn auch der französische Geist anders konstruiert ist wie der germanische. Der französische Geist leidet an einem Dualismus so gut wie der deutsche: es ist der Dualismus von Elan und Esprit, von Gefühl und Logik, von Enthusiasmus bis zur blinden Begeisterung und kühlem Skeptizismus, von hinreißendem Schwung und düsterem Fatalismus — und ohne Zweifel ist Calvin ein Sohn des logischen, skeptischen, fatalistischen Geistes. Seine Gestalt, sein Denken, sein Wirken hat nichts Befreiendes, nichts Erhebendes, nichts Neuschaffendes, hat nur Erkältendes, Lähmendes, Verdüsterndes. Aber

seine Art, seine geistige Form berührte in dem französischen dualistischen Geist die eine Seite mit Macht, und hier sind die Wurzeln des seltsamen hugenottischen Geistes, in dem politische und religiöse Elemente eine gefährliche Mischung eingegangen waren. Es ist, als ob in den entsetzlichen Hugenottenkämpfen nicht nur politische und religiöse Gegensätze gegeneinander rasten, sondern als ob dieser dualistische französische Geist selbst da in sich, gegen sich wühlte und sich zerfleischte, als ob der dunkle, zersetzende, erkältende Geist — cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique, wie ihn Michelet nennt — über den Geist des Enthusiasmus, des Gefühls, des Schwungs Obmacht gewinnen wollte — bis in Henri IV. selbst, diesem typischen Franzosen, und durch ihn der Umschwung sich vollzieht. Seit ihm ist der Katholizismus Unterbau der französischen Kultur. Franz von Sales ist sein Zeitgenosse. Er kommt aus der Heimat Calvins, aber in ihm ist jener Dualismus zu einer Synthese ausgeglichen, die dann freilich die französische Eigenart in ihrem ganzen bezaubernden Charme zeigt.

Der Rationalismus der Renaissance und des Humanismus aber hatten in dem französischen Geist noch eine andere Spur hinterlassen, eine Spur, die sich nicht mehr hat verwischen lassen. Es war der Eindruck jenes nämlichen Geistes der Logik, des Skeptizismus, des Fatalismus, nur gemildert, verwischt: es ist der Geist eines damals sehr modernen, sehr verbreiteten Neustoizismus, der sich als ein christlicher Stoizismus gab, scheinbar ungefährlich, scheinbar nur Modesache, aber in Wirklichkeit nur natürliche Ethik, nur Diesseitsmoral, Lust- und Unlust-Moral, also eine Vermischung des Stoizismus mit dem feineren Epikuräismus, eine Philosophie des tant pis mit libertinistischem Einschlag. Die wissenschaftlichen Vertreter dieser geistigen Lebensrichtung saßen in Löwen und Paris, aber ihr typischer Vertreter in der Weltliteratur, ihr unsterblicher Kronzeuge ist der Gaskogner Michel de Montaigne, der Vater und Fürst der Essayisten. Emerson hat ihn den Skeptiker par excellence genannt, — dies vorab wegen seiner Jugendarbeit über Raimund von Sabunde, — aber damit erschöpft sich sein Wesen nicht. Er war durchaus nicht radikaler, wissenschaftlicher Skeptiker, er war ein katholischer, gläubiger Skeptiker, das heißt, er erkannte die katholische Glaubenslehre an, aber mit einem gleichgültigen Achselzucken, wie eine quantité négligeable: eine innere Wirkung hatte dieser Glaube bei ihm nicht. Er ist Stoiker dem Schmerz gegen-

über, Epikuräer der Lust gegenüber. Er kannte sich, kannte sich gründlich, und weil er sich kannte, kannte er den Menschen als solchen. Er will nicht bessern, er will nicht reformieren: er konstatiert lediglich, daß die Handlungen der Menschen aus Eigenliebe und Lustgefühlen hervorgehen . . . wie bei ihm selbst. Bietet sich das Glück — tant mieux, so muß man es genießen; kommt das Unglück — tant pis, so muß man es achselzuckend hinnehmen. Man kann dem unerschöpflich und unendlich liebenswürdig plaudernden Gaskogner nicht gram sein — keiner war es, auch die Heiligen nicht, auch Franz von Sales nicht, der ihn als Student gerne las und ihm seinen konkreten, bildhaften, lebendigen und klaren Stil verdankt: und doch war er der Typus jenes französischen Geistes, der die Fläche liebt, nicht die Tiefe; der über die Tiefen der Dinge und Probleme hinüberspielt, Typus einer verfeinerten, sehr bewußten „Oberflächlichkeit", voll feinen Spottes für das große Gefühl, voller Ironie für den Enthusiasmus, der Geist des esprit gegenüber dem élan — und was man auch sagen möge, der lächelnde, liebenswürdige Gaskogner ist der Großvater Voltaires. Er war eine verborgene und tiefe Gefahr für die religiöse Verinnerlichung und Erhöhung. Er blieb es auch weiterhin, denn die Balzac, Corneille, Descartes waren seines Geistes. Und es hat der ganzen Kraft der großen religiösen Naturen bedurft, um ihm Widerpart zu bieten. Pascal hat ihn bekämpft mit der Leidenschaftlichkeit, die ihm eigen war, — denn er hatte diesen Geist in sich selbst als seine größte Gefahr, — und Franz von Sales hat ihn bekämpft mit der Glut und der Tatkraft der Gottesliebe und der Mystik.

Das Leben des hl. Franz von Sales erscheint in seinem Verlauf, seiner Vervollkommnung und Vollendetheit durchaus als ein Kunstwerk, an dem der Bildner langsam, mit Bedacht, mit Zielsicherheit, mit Freude arbeitet bis zur unantastbaren Schönheit, wie sie den wenigen Meisterwerken eigen ist. Die Landschaft, wo er geboren wurde und aufwuchs, ist eine der entzückendsten Europas. Schloß Sales im Genfer Gebiet, bei Thorens, liegt zwischen Hochgebirge und dem freundlichen Tal, das sich zu dem Flüßchen Fier und dem lieblichen See von Annecy neigt. Steile Größe und lächelnde Anmut begrenzten in der Landschaft den Blick des Knaben, und die Seele dieser Landschaft spiegelte sich in der seinigen, in der die Größe und Güte, Hoheit und Anmut eine so

liebenswürdige Synthese eingehen sollte. Die Familie der Sales, seit dem 13. Jahrhundert in Savoyen heimisch, in zwei Linien, die von Brens und Thorens, geteilt, war keine der reichsten, immerhin aber durch die Persönlichkeit ihrer Namensträger eine der angesehensten des Landes. Es war noch die Zeit, als der Adel auf seinen Gütern lebte, patriarchalisch mit den Bauern umging — noch nicht die Zeit, als er nur Ornament der Königshöfe war und den vilain verachtete. „Sie scheinen außer ihrem Element zu sein," spöttelt Montaigne von diesem Landadel, „wenn sie über die Grenzen ihres Dörfleins hinauskommen." Die Vergnügungen der Herren waren noch die alten, derben, Jagd, große Essen ... es ist ja ungefähr die Zeit, die uns Alexandre Dumas in seinen unsterblichen Trois Mousquetaires mit unbedenklich getreuer Feder geschildert hat. Doch gehörte es damals zum guten Ton, humanistisch gebildet zu sein, und man nahm an den Parlamenten der Provinzen sehr lebhaften Anteil. Der gebildetste Teil war der Beamtenadel, die Noblesse de robe. Auch Vater und Mutter des hl. Franz von Sales waren von gutem alten Edelmannsschlag, er, Herr von Sales, Boisy, Balleyson und Villaroget, vorzüglichster Edelmannstyp, mit gediegener Bildung, der Tradition des Hauses entsprechend unantastbarer Katholik. Dazu gehörte in der Heimat des Calvinismus im 16. Jahrhundert und in der Zeit der Hugenottenkriege Mut, und er hatte und bewies ihn. Die Mutter, Franziska de Sionnas, Tochter des Herrn von Sionnas und Vallières, war eine ihm durchaus ebenbürtige und geistesgleiche Frau, von tiefer, starker Frömmigkeit, eine der Naturen, die nicht für Kompromisse und Konzessionen sind. Sie wurde später die beste Schülerin ihres großen Sohnes in der Heiligkeit.

Franz wurde am 21. August 1567 geboren, ein zartes Kind, und rührend genug ist, daß übereinstimmend berichtet wird, die ersten Worte, die er als Baby gesprochen, seien die gewesen: „Gott und meine Mutter lieben mich sehr." Es ist, als ob, die ihn betreuten, schon fühlten, daß über diesem Kinde die Liebe Gottes lächle. Der kleine, außergewöhnlich lebhafte Savoyarde wurde erzogen, wie das Kind solcher Eltern erzogen werden mußte: zur Noblesse und tiefen Religiosität. Mit 6 Jahren kam er auf die Schule von La Roche in der Landschaft Chablais, und dort sahen seine großen lebhaften Kinderaugen das Land, in dem er einst als Apostel seinen größten Triumph, seine große seelische Eroberung feiern sollte. Das

Colleg von Annecy vollendete seine Knabenbildung. Dann sandte der Vater ihn zum Studium der Rhetorik und der Philosophie nach Paris. Der Genfer Priester Déage begleitete ihn als Gouverneur. Nach Edelmannssitte wählte der junge Sales bei der Ausfahrt in die große Welt eine Devise. Er wählte: Non excidet. Des Vaters Entschluß war nicht bedenkenlos gewesen. Er hatte anfangs an Navara gedacht. Aber in Navara ging es unter den Studenten etwas wüst und etwas zu südfranzösisch zu. Den Ausschlag gab der junge de Sales selbst: „Mein Herr," bat er den Vater mit jener Offenheit, die ihn sein Leben lang so entzückend kleidete, „wollen Sie zugleich die Bildung meines Geistes mit der der Seele vereinen bei meiner Ausbildung, so senden Sie mich nach Paris zu den Jesuiten."

Paris war damals noch nicht das, was es nach zwei Menschenaltern war, der Mittelpunkt des gebildeten Europa, aber es bereitete sich vor, es zu werden. Die Sorbonne freilich zehrte nur noch vom alten Ruhm. Einst „Europas Sonne der Wissenschaft", war sie schon im 15. Jahrhundert, dem Jahrhundert des Nominalismus, von ihrer dominierenden Stellung sacht herabgeglitten. Franz der Erste, wohl Frankreichs größter und typischster Renaissance-Mensch, gab sich Mühe, den alten Glanz der Universität zu erneuern — nicht mit großem Erfolg. Im 16. Jahrhundert bewahrte sie die Attitüde einer altgewordenen Berühmtheit, ohne diese wissenschaftlich zu rechtfertigen. Der Betrieb stak noch völlig in den alten Schuhen, kein Zopf der alten Zeit wurde abgeschnitten, und während man in Salamanca der Scholastik längst neue Formen gegeben, großes neues Leben dort sich regte, las man an der Sorbonne noch nach alten Heften. Nur der alte große Name und die Luft von Paris zog die Studenten, kein großer wissenschaftlicher Name. Aber immerhin, es war Paris. Es war die Stadt der Eleganz und des esprit. Und es war bei alledem damals, was es heute ist, die katholischste Stadt der Welt.

Die Jesuiten hatten ihr „Kolleg von Clermont" in der Rue de Jacques. Sie hatten sich ihre Stellung in Paris, und zumal an der Sorbone, schwer erkämpfen müssen, denn die Sorbonne war jahrzehntelang die enragierteste Feindin des Ordens. Doch sie setzten sich durch, ihr Kolleg war eines der besuchtesten, ihr Einfluß auf ihre Schüler wie immer groß — während sie bekanntlich den Einfluß anderer Lehrer und Professoren auf deren Schüler

für gefährlich halten, nutzen sie den ihren voll aus. Wie man weiß, zum Guten. Auch auf Franz von Sales, den jungen, adligen, lebhaften, eleganten und frommen Studenten. Der über das gewöhnliche Maß hinaus talentierte Savoyarde studierte bei ihnen vor allem die klassische Literatur, wurde ein vorzüglicher Lateiner und trieb auf Anraten der klugen Väter eifrig Griechisch. Er wohnte jedoch nicht bei ihnen im Internat, sondern nach Adelssitte in einem „Hotel", verkehrte viel mit Vetter de Charmoisy — dem künftigen Gemahl der „Philothea" — und hörte von ihm die Dinge der hohen Politik und der großen Gesellschaft, des Hofes. Er nahm, wie es sich gehörte, Tanzstunden, Reitstunden, Fechtstunden und wurde der vollendete Chevalier. Bei alledem blieb er, was er gewesen: der fromme und unberührte Sohn seiner religiösen Eltern. Den sittlichen Einfluß der Jesuiten fühlte er mit Bewußtheit und Freude, und in einer der schwersten Zeiten seines Lebens mit unendlicher Dankbarkeit: es war die Zeit der größten Versuchung seines Lebens. Diese Versuchung ist eigenartig und für sein ganzes späteres Leben von richtunggebender Bedeutung. Er war 18 Jahre alt, als ihn, man weiß nicht aus welchen Ursachen — vielleicht aus körperlichen, die oft genug seelische Störungen zur Folge haben — plötzlich wie eine innere Macht und Wucht das Bewußtsein überfiel, daß er, was immer er auch täte, zu den von Gott als verdammt Vorauserkannten und Vorausbestimmten gehöre. Dieses Gefühl breitete sich in seiner außerordentlich sensiblen Seele aus wie ein Frosthauch. Nahm zu an Stärke, an erkältender Wirkung, wochenlang, monatelang. Er verlor den Geschmack an der Religiosität, am Gebet, an Gott. Er kämpfte, aber vergebens. Und der in der religiösen Luft seines Vaterhauses Aufgewachsene litt entsetzlich. Sein Äußeres wurde blaß, schlaff, haltungslos. Seine kindliche Gottesliebe und heilige Sehnsucht, die damals schon in ihm stille, tiefe Welt, wurde durch das Bewußtsein der Vorherbestimmtheit zur Verdammnis erdrückt. Er stand vor einem Abgrund. Er verdüsterte sich.

Trotzdem hielt er an seinen religiösen Übungen fest, betete wie früher, wenn auch mechanisch, wenn auch ohne Freude, ohne Trost. Und diese Tapferkeit mit zusammengebissenen Zähnen, dieses „agere contra", wie es Ignatius von Loyola so sehr empfiehlt, trug ihn über die Krisis hinüber. Eines Tages trat er wie gewohnt in die Kirche Saint Etienne des Grès und grüßte die Mutter des

Herrn mit dem Memorare des hl. Bernhard. Und im Augenblick wich der entsetzliche Druck von seiner Seele, er atmete befreit auf und war des versucherischen Gefühles los und ledig.

Eine seltsame Versuchung. Befremdend und uns heutigen als Erlebnis unverständlich — und nicht damit abgetan, daß man sie als Wirkung körperlicher Zustände erklärt. Um sie zu verstehen und zu würdigen, müssen wir wissen, was damals die wissenschaftliche Welt des Katholizismus beschäftigte: es war der Kampf in der Gnadenlehre. Und er spitzte sich zu auf jenes dunkelste, unerforschteste und unerforschlichste der Geheimnisse, vor dessen Erforschung uns die großen Lehrer alle warnen: auf das Problem der Gnadenwahl — der Vorherbestimmung, ob Gott den Menschen ante praevisa merita oder post praevisa merita, also in Ansehung seiner sittlichen Tat oder vor ihr zur Seligkeit bestimmt oder ihn davon ausgeschlossen. Die Schule der Dominikaner stritt gegen die der Jesuiten. Jene für das ante, diese für das post. Und mit ihnen stritten Gelehrte, Geistliche, gebildete Laien, Studenten. Der Kampf war von besonderer Aktualität. Denn die religiösen Revolutionäre hatten ihn zuerst mit voller Rücksichtslosigkeit aufgerollt, Luther bis zur Leugnung der Willensfreiheit, Calvin, in allem konsequenter und radikaler als Luther, bis zur Lehre der absoluten Vorherbestimmung zur Verdammnis, dem restlosen Fatalismus. Diesen geistigen Poblemenkampf in katholischer Färbung kämpften die Intellektuellen von damals mit dem Intellekt. Aber der leicht erregbare, leicht tief aufgewühlte Franz von Sales durchlebte diesen Kampf seiner Zeit nach seiner ethischen Seite hin — denn er war kein Intellektualist — als sittliches Erlebnis, als individuelles Erlebnis: und ist dies nicht immer das erste Zeichen der Größe, daß einer die Kämpfe seiner Zeit in sich durchlebt und durchleidet? Für Franz aber wurde diese religiöse Erfahrung bedeutsam für das ganze künftige innere Leben. Jene Viertelstunde des Memorare o piissima Virgo Maria wurde die Geburtsstunde seines christlichen Optimismus; sein Valet an den Thomismus. Was ihm jetzt innere Erfahrung wurde, rechtfertigte er später vor sich dogmatisch, und er gründete seinen Optimismus auf die überfließende Genugtuung der Erlösertat Christi. Er hielt also später durchaus dafür, daß der Zustand unserer Seele durch die Erlösungsgnade den der ursprünglichen Unversehrtheit und ursprünglichen Begnadigung vor Adams Sünde weit übertreffe. „Gewinn brachte

uns unser Verlust, weil die menschliche Natur fürwahr mehr Gnade durch die Erlösung des göttlichen Heilandes empfing, als sie durch Adams Unschuld jemals empfangen hätte, wofern er darin verharrt wäre..., und so übertrifft der Stand der Erlösung bei weitem den Stand der Unschuld" (Theotimus, II, 4). Daher war er denn auch der Ansicht des Duns Skotus, daß Christi Menschwerdung primärer Zweck und alleiniger Endzweck der ganzen Schöpfung gewesen sei, daß um dieser überreichen, den Menschen über den einst verlorenen Stand der Unschuld weit hinwegtragenden Erlösung alles erschaffen und hingeordnet sei. „Es war demnach der große Heiland der erste Gegenstand in der Absicht des göttlichen Willens und in dem ewigen Schöpfungsplane der Vorsehung. Und wegen der ersehnten Frucht ward der Weinberg des Weltalls gepflanzt und die lange Reihenfolge vieler Geschlechter festgesetzt" (Theotimus II, 4). Alles also, Kosmos und Weltgeschichte, mündet in die Erlösertat Christi. Dieser Optimismus, wie er in diesem Beweis einst seinen letzten dogmatischen Niederschlag fand, trug ihn von jener befreienden Stunde an. Gab ihm die helle Heiterkeit, die ihn fürder umglänzte. Und machte ihn zu dem innerlich fröhlichen Menschen, der jene Armen widerlegt, die die Frömmigkeit für eine düstere Sache halten. Aber jene Erfahrung gab ihm noch mehr. Zu tief war er erregt gewesen, um es je zu vergessen. Und er vergaß es nicht. Als er der Seelsorger und Seelenführer geworden, erinnert er sich und, die auf seine Stimme hörten, an jene furchtbaren Wochen noch manches Mal. Er hatte gelitten und wußte von nun an, wie weh innere Kämpfe tun. Wer selbst gelitten, kann besser mitleiden. Und wenn er solche heimlichen, stillen, und doch aufgewühlten Kämpfer als Bischof beriet, tröstete und stärkte, zitterte in ihm noch manches Mal jenes Erlebnis seiner Studentenjahre nach.

Und noch etwas schenkte ihm jene Stunde: eine unsagbar zarte und noble Dankbarkeit gegen die „Mutter der Barmherzigkeit". Er betete von da ab täglich das Memorare und pflegte zu den Gefährten, wenn er sich beurlaubte, um der Gottesmutter einen Gruß in einer Kirche zu entbieten, lächelnd zu sagen: „Je vais servir mon quartier dans la cour de ma reine." Und vielleicht ist es vorab dieser zarte Pagendienst, der ihn zu dem erzog, worin er unsterbliches Vorbild bleibt: der Noblesse religieuse.

Sechs Jahre lang bildete Paris seinen Geist, erweiterte sein

geistiges Blickfeld, vervollkommnete seine adlige Erziehung und reifte seinen sittlichen Charakter. Als er heimkehrte, hatten die Eltern an dem lebhaften, geistvollen und religiös vertieften Sohn ihre helle Freude. Es galt, seine Bildung zu vollenden, und so sandte ihn der Vater nach Padua, damals unbestritten der ersten Bildungsstätte der Jurisprudenz. Er sollte das Jus studieren und mit der Theologie sich so weit vertraut machen, wie es damals zur Universalbildung gehörte. Padua lag im Staate Venedig, der damals in der Vollreife seiner Kultur stand, und Venedig versäumte nichts, um seiner Universitätsstadt Glanz und hohen Rang zu verleihen. Die Fülle der Kirchen und Konvente, die sich um das Grab des hl. Antonius erhoben, die große Zahl der Studenten — man zählte damals über 20 000 —, der wissenschaftliche Ruhm des großen Lehrers Guy Pencirole, taten ein übriges, um der Universität Anziehungskraft zu geben. Franz von Sales war 21 Jahre alt, als er sie bezog, und drei Jahre Studium und inneres Reifen vollendeten die Bildung seiner Jugend. In Paris gefestigt und mit den Gefahren des Studenten- und Jungadel-Lebens bekannt, blieb er von dem lockeren oder verderbten Treiben der Studenten unberührt. Er hatte, mit der Zielbewußtheit, dem Ordnungstriebe, der ruhigen Zwecksicherheit, die ihn in seinem ganzen Leben auszeichnet, sich einen geistlichen Führer in dem Jesuitenpater Possavia gewählt, einen heiligmäßig durchgebildeten Mann, der mit der Freude des Künstlers der ars artium dieses köstliche Material einer hochstrebenden Seele bearbeitete. Er gab ihm das Buch in die Hand, das er von da an 17 Jahre mit sich in der Tasche trug, Scupolis „Geistigen Kampf", und lehrte ihn, ein bestimmtes Programm für seine Paduaner Zeit auch im sittlichen Leben sich zu entwerfen. Franz von Sales tat es, und diese seine Lebensordnung, bis ins Detail ausgeführt und noch erhalten, zeigt schon die großen Züge des künftigen Bischofs von Genf, zeigt die ruhige Selbstbeobachtung, den klaren Blick für die eigenen Schwächen, die Lebensklugheit, die vornehme Gesinnung gegen die Umwelt: zeigt den künftigen Heiligen, der die Harmonie des sittlichen und intellektuellen Lebens für notwendig für die innere „Seelenheiterkeit" erachtete. So war er gefestigt genug, um Versuchungen von Courtisanen, mondänen Adelsdamen, adligen Linbertins gelassen zu begegnen. Gefestigt auch, um in einer schweren Krankheit, die ihn bis hart an den Tod brachte, ihn ruhig, heiter, völlig ergeben in

den ewigen Ratschluß zu finden. Als sein Seelenführer um ihn bangte, gab er ihm eine frohe Antwort: „Il m'est doux de vivre avec mon Sauvoir, il m'est doux de mourir avec lui" — das ist schon jenes „Getragenwerden von den Armen Gottes", wie er es später nennen wird, ist schon jenes „nichts verweigern und nichts verlangen," wie er den christlichen Stoizismus zur heiligen Gleichgültigkeit umgewandelt haben wird. Es ist jenes Goethische

Sein Seel' ist stille. Sie bewahrt
der Ruhe heil'ges, unerschöpftes Gut

auf dem Grunde einer schon Gott geweihten Seele.

Auch seine intellektuelle Ausbildung gedieh zur Reife. Er hatte 4 Kollegien in Jurisprudenz, 4 in Theologie, aber rastloses Privatstudium und die faszinierende Wirkung seines großen Lehrers Pencirole taten das übrige. Es war damals, daß er die Kirchenväter zu studieren begann, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Bernhard, aber vor allen bevorzugte er Cyprian, und dieses charakteristischerweise wegen des schönen lateinischen Stiles, der Klarheit, Bildlichkeit und Gewandtheit der Diktion. Der künftige französische Klassiker bildete auch an ihm seinen Stil. Er studierte mit Inbrunst das damals klassische Werk der Apologetik, die Controversiae des Bellarmin, und die Summa des hl. Thomas. Seine Fortschritte im Jus waren glänzend, sein Lehrer war stolz auf ihn, er war unter den Studenten Paduas die bekannteste und wohl auch geachtetste Erscheinung, und als er seinen Doktor machte, hielt ihm sein Lehrer eine glänzende Rede, sich glücklich preisend, diesen Tag des Doktorates seines talentvollsten Schülers erlebt zu haben, und der gewandte junge Südfranzose blieb ihm die dankbare und schmeichelhafte Gegenrede nicht schuldig. Als er Padua verließ, „saß er im Sattel".

Den Abschluß der Studienjahre machte eine Romfahrt. Er sah Rom, wohl noch unter der Nachwirkung seiner schweren Krankheit, und schon in dem dunkeln Vorbewußtsein seines Priesterberufes, lediglich wie eine Wallfahrtsstätte, und an dem antiken Rom und dem Rom der Renaissance, das zudem noch immer unter der Nachwirkung des entsetzlichen Sacco stand, sah er nur das Gesetz der Ruinen. Er blieb nicht lange, und auf der Heimfahrt besuchte er noch Loretto, pour servir son quartier dans la cour de sa reine. Als er heimkam, war die Freude und der Stolz des Vaters groß, er freute sich seiner glänzenden Bildung, seiner adli-

gen Anmut, seiner gewinnenden Liebenswürdigkeit, die ihm alle Herzen gewann — denn allenthalben war bald viel Redens und Raunens um ihn — er sah in ihm schon den glänzenden Träger seines Namens, den künftigen Parlamentsrat, und er dachte an vorteilhafte Heirat. Da überraschte ihn der Sohn eines Tages mit der Eröffnung, er wolle Priester werden ..., wohl zur heimlich zitternden Freude der frommen Mutter, aber zur schweren Enttäuschung des Vaters, dem als Edelmann die Erhaltung und der Glanz des Geschlechts über das Glück und Wohl des einzelnen gehen mußte. Doch hatte er es vielleicht schon, heimlich des Sohnes Wesen beobachtend und dem Raunen und Reden um seinen Sohn lauschend, kommen sehen. So gab er, schweren Herzens, die Einwilligung.

Überblickt man den bisherigen Werdegang des jungen de Sales, so überrascht sein Entschluß nicht; erscheint vielmehr als die folgerichtige Tat eines Mannes, der längst wußte, was er wollte. Dieses Leben hat nichts Sprunghaftes, nichts Überraschendes, es ist von einem zielbewußten Willen organisiert. Die ihn damals kannten, fühlten es. Und als er seine erste hl. Messe hielt und dabei — nach eigenem Eingeständnis mit gewaltigem Kanonenfieber — in Gegenwart des Bischofs Claude de Granier von Genf die erste Predigt hielt, jubelte das leicht erregte Völkchen von Annecy und Thorens, das in Scharen herbeigeströmt war, seinem schon jetzt erklärten Liebling zu, und das Auge des Bischofs ruhte mit der Freude gespannter Erwartung auf ihm. Dem jungen Priester wurde die Dompropstei in Annecy verliehen. Er übernahm sie, nicht um den Prälaten zu spielen, sondern um mit ganzer Seele Seelsorger zu werden. Er war unermüdlich im Beichtstuhl, für die Hohen wie für die Niedern stets zu haben, und köstlich ist, was aus jener Zeit überliefert wird: wie er Pönitenten, die vor Reue weinten, sein eigenes Schnupftuch zum Tränentrocknen anbot ..., wie er alte Mütterchen, denen das Gehen schon schwer fiel, den Arm als Stütze bot, wenn sie in den Beichtstuhl wankten und hinauswankten ..., so gutmütig war er. Er predigte überall, wo es verlangt wurde und überall, wo es nicht verlangt wurde, aber irgendwie möglich war. Und über seine Predigtart ist etwas zu sagen. Wir besitzen leider sehr wenige Predigten von ihm selbst geschrieben, — wahrscheinlich nur zwei — was erhalten ist, ist meist von andern aus dem Gedächtnis notiert. Soviel aber ist ersichtlich, daß seine Predigtart sich von

der damaligen gründlich unterschied. Die damalige Predigt trug noch alle Dekorationen der Renaissance an sich. Der Renaissancezeit galt die Form, nicht der Inhalt. Periodenbau, schwülstige Redensarten, viele Zitate, besonders aus profanen und antiken Schriftstellern, blumenreiche Sprache, und vor allem recht, recht lange Zeitdauer: das war so damals „eine schöne Predigt". Der junge Dompropst aber hielt dafür, daß der Zweck der Predigt, die sittliche Wirkung auf den Zuhörer, alles andere zurückstelle; sagte dem formalistischen Ästhetizismus ab und belehrte und erbaute; sprach kurz und sachlich; und hinter dem, was er sprach, standen nicht Bücher, sondern ein Mann: er selbst. „Wenn die Zuhörer aus der Predigt gehen, sollen sie nicht sagen, er hat schön gesprochen heute; sondern: ich will mir's zu Herzen nehmen," sagte er später einmal zu seinem Freunde Camus. Sein humanistisch gebildeter Vater war untröstlich über diese Art. Und hielt ihm die Parforce- und Kunstpredigten gewisser Rhetoren vor, „zu deren Predigten die Leute strömten, um eine schöne Predigt zu hören." Ihm ging noch die „schöne" Predigt über alles. Sein Sohn lächelte und ging seinen eigenen Weg. Dabei fiel ihm das Sprechen nicht leicht, er sprach etwas schwer und langsam. Gutmütig spottete er zu Camus über sich selbst. „Ich tue, was ich nur kann, um in Schwung zu kommen, ich treibe mich zur Eile an, aber je mehr ich vorwärts will, desto schlechter geht's. Es fällt mir schwer, die Worte zu finden, noch schwerer, sie auszusprechen. Ich bin schwerfälliger wie ein Klotz und außerstande, mich und andere zu rühren, kurz, ich schwitze entsetzlich und komme doch schlecht voran (Camus, Geist des hl. Franz v. Sales I). Wer denkt bei diesem hübschen Selbstbekenntnis eines der ersten französischen Klassiker nicht an das bon mot unseres Thomas Mann, „ein Schriftsteller sei ein Mann, dem das Schreiben schwerer falle als andern Leuten?" Was Franz von Sales zu solcher Selbstkritik trieb, war die Künstlernatur, die in ihm atmete; war der Horror vor der Banalität, dem bloß Literarischen, der hohlen Rhetorik; war der Trieb zur Natürlichkeit, Sachlichkeit und Klarheit. Dies ist's, was seine Predigten auszeichnet, und damit ist er ein Markstein in der Geschichte, wenn nicht der katholischen, so doch sicherlich der französischen Predigt. Seine Predigten hängen im Aufbau noch lose, sind noch nicht so straff architektonisch wie die Bossuets, Bourdaloues, aber sie sind der Wegbereiter dorthin. Der Erfolg sprach für ihn. Das Volk,

besonders das einfache, hörte ihn ungemein gerne. Und da er Kontrovers-Predigten bevorzugte — er wußte in der Heimat des Kalvinismus wohl, warum, — kam die langsame Diktion ihm zugute: man folgte so leichter dem klaren Gedankengang.

Doch war diese Zeit lediglich eine vorbereitende. Binnen kurzem wurde er vor die entscheidende Tat seines Lebens gestellt.

Die Landschaft Chablais (von dem römischen Caballum, so genannt wegen der einstigen Pferdezucht daselbst), zwischen Genf und dem Wallis gelegen, war in den Kämpfen der Herzöge von Savoyen mit Franz I. an die Berner verloren gegangen, die sich die Bedrängnis des Savoyers zunutze machten, das Land eroberten und mit dem heftigen Ungestüm und der brutalen Art der reformierten Schweizer schnell und gründlich zwinglianisch und kalvinistisch machten. Der Friedensschluß Emmanuel Philiberts mit Heinrich II. brachte die politische Wendung: die Berner gaben die Provinz zurück mit der Bedingung, daß sie nicht katholisiert würde. Aber unter Carl Emmanuel fielen die rabiaten Berner wieder in Chablais ein — diesmal ohne Glück. Nun hielt sich Carl Emmanuel nicht mehr an den Vertrag gebunden, und er und der Bischof von Genf kamen darauf, diese Provinz mit ihren gut 25 000 Einwohnern dem Katholizismus zurückzuerobern. Das konnte nicht leicht sein. Der Fanatismus der Kalvinisten und Zwinglianer, die Feindschaft der Stadtbehörden, die unbedenklichen Methoden der kalvinistischen Prädikanten bei der Behandlung ihrer Gegner, der furchtbare Winter in jener hohen Gebirgswelt: das galt es zu überwinden. Claude de Granier von Genf berief seinen Klerus und trug die Sache vor. Tiefe Stille. Aber die Augen der holden Mittelmäßigkeit ringsum hefteten sich insgesamt auf den jungen Dompropst. Der stand und sprach: „Monseigneur, si vous me jugez capable de cette mission et que vous m'ordonnez de l'entreprendre, je suis prêt à obéir. Je serai heureux de votre choix. In verbo Tuo laxabo rete." Der Bischof antwortete: „Hätten Sie sich nicht erboten, hätte ich mich, wiewohl ich schon alt bin, verpflichtet gefühlt, selbst hinzugehen. Ich danke Ihnen, daß Sie mich entlasten." Es war die Stunde, die Franz von Sales zur Größe berief.

Denn jeder große Mensch hat in seinem Leben seine entscheidende, scheidende Stunde: ob er, dem eigenen „Glück" zuliebe, der Mittelmäßigkeit eingeordnet bleibt oder der innern Stimme folgt, die ihn ruft; ob er sein Werk, nicht sein Glück sucht; ob er, wie

Paulus in der Entscheidungsstunde, sich hingibt: „Herr, was willst du, daß ich tun soll...", oder ob er vor dem Verzicht auf sich feige sich duckt; ob er nur berufen oder auch auserwählt ist. Franz von Sales, der im Gedächtnis der meisten nur als der ewig Sanftmütige und Nachgiebige lebt, aber in Wahrheit ein Mann von eiserner und unbeugsamer Willenskraft, klarer Bewußtheit und ruhiger, unentwegter Zielsicherheit war, war der großen Stunde gewachsen. Und fürder stieg er die Leiter der Größe empor. Noch ein Hindernis galt es zu überwinden, das schwerste. Seine Eltern erschraken, als sie von seinem Entschluß hörten, und der Vater war außer sich. Ihm galt diese Mission als gewisser Tod. Er bestürmte den Sohn, den Bischof, er bat, befahl, drohte... und an Franz von Sales trat jene Forderung Christi heran, die keiner versteht, der sie nicht aus Erlebnis kennt, die Forderung, die alle Mittelmäßigkeit erschreckt, und die, richtig gefaßt, des katholischen Priesters schwerste Lebensprobe ist: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter und Weib und Kind und Brüder und Schwestern, ja selbst sein eigenes Leben haßt, kann er mein Jünger nicht sein." Und daß dieses empfindsame Herz vor dieser größten der Forderungen nicht zurückbebte, zeigt, daß der Wille zur Größe in ihm lebte. Er erinnerte seine Eltern an jene große Entscheidungsstunde des Heiligen, dessen Namen er trug: als der Poverello von Assisi sein letztes Gewand dem Vater zurückgab und nackt und bloß und ledig und los der letzten irdischen Fessel sagte, nun erst könne er das „Vaterunser" ganz von Herzen beten,... einen andern Vater habe er nun nicht mehr...

Der junge Apostel nahm, als er nach Chablais ging, seinen unerschrockenen und lebensklugen Vetter Ludwig von Sales, die hl. Schrift, die Controversiae des Bellarmin, einen Geleitbrief des Herzogs und seine ruhige, gelassene, heitere Gottverbundenheit mit. „Wenn wir nur nichts fürchten, werden wir es auch schaffen," wiederholte er dem Vetter immer wieder auf der Fahrt. So fuhr er in die Diaspora und in die Mission. Was er in Thonon, wohin er zuerst als der größten Stadt ging, vorfand, waren 7 katholisch gebliebene Familien, ein paar katholische, neuerdings dorthin versetzte Beamte und eine kleine Kirche des hl. Hippolyt, wo die Katholiken neben den Reformierten beten, doch nicht dem hl. Meßopfer beiwohnen durften. Typische Diaspora. Die beiden de Sales begannen zunächst ihre Diasporaseelsorge mit einem Heroismus sonder-

gleichen. Es galt, die wenigen Katholiken im Hochgebirge aufzusuchen, und der Heilige hat später mit Humor erzählt, was es dabei zu erleben gab. Einmal mußte er mit seinem Vetter in einem Dorf, wo niemand sie beherbergte, in der bitterkalten Nacht in einem Backofen übernachten. Ein andermal fanden ihn katholische Holzfäller morgens fast zu Tode erstarrt oben in einem Baum schlafend. Um täglich zelebrieren zu können, mußte er jahrelang bei Sommer und Winter eine Meile weit auf ein Dorf hinaus und dabei jedesmal einen Gebirgsfluß durchwaten ..., aber seine ruhige, zähe, zuwartende Geduld überwand alles. Mit am meisten Freude machte ihm die Besatzung des nahen Forts Allinges, die katholisch war — wie so alte Landsknechte katholisch sind, denen bis dahin sicher „das Pummerlein pumm lieber als aller Pfaffen Gebrumm". Aber was ihr Feldkaplan nicht vermochte, vermochte die freundlich zudringliche Art des Diasporapfarrers. Diese hartgesottenen Hellebardiere, denen obendrein seine bekanntgewordene Zivilcourage mächtig imponierte, wurden bald seine guten Beichtkinder und er ihr „notre bon père François". Nicht so gut ging es mit der Missionierung. Er wandte alle Mittel an. Er predigte heimlich, er disputierte, er griff zur Journalistik und verfaßte eine Widerlegung des Kalvinismus — jahrelang ohne Erfolg. Und was Mißerfolg bedeutet bei solcher Arbeit, wie er enttäuscht, lähmt, hemmt, weiß jeder Missionar. Aber Franz ließ nicht nach. Die Zähigkeit seines Willens wurde durch die Mißerfolge nur gereizt. Schließlich kam ihm der Zufall zu Hilfe. Einige Prädikanten in Thonon forderten ihn zum öffentlichen Disput; er nahm mit Freuden an, — der einstige Schüler der Jesuiten und Guy Penceroles fürchtete sich wahrlich nicht. Aber als er sich stellte, „kniffen" sie. Das machte natürlich Eindruck, denn von dergleichen Argumenta ad hominem werden die Menschen eher überzeugt als von ganzen Apologien. Dazu kam die Konversion eines der ersten Adligen der Provinz, mit dem er sich zum Disputieren monatelang heimlich im Walde traf. Seine Persönlichkeit mußte auf die Dauer auch den Feind entwaffnen, seine Ausdauer, sein Mut gegen die Behörden, die Intriguen, ja Mordanschläge, all das nötigte Verwunderung, Bewunderung ab. Ein bedeutender Mensch ist immer der beste Beweis für die Wahrheit einer Idee. Und endlich, endlich, nach dreijähriger Tätigkeit wurden drei Dörfer bei Thonon katho-

lisch — es war sein erster großer Triumph, es war die Bresche in die Mauer. Nun ging es mit größeren Hilfskräften voran, alsbald trat er aus der erzwungenen Verborgenheit heraus, feierte feierlichen Gottesdienst, belebte die einstige Kreuzesprozession von Chablais wieder und dichtete selbst das Prozessionslied:

Ce n'est la pierre ni le bois
Que le catholique adore,
Mais le Roi, qui mort en croix,
De son sang la croix honore.

So konnte er nun nach jahrelangen Mißerfolgen endlich dem Papst selbst von den Fortschritten berichten. In Rom wußte man wohl, was die Katholisierung dieser Provinzen bedeutete: es war der Wall gegen den heftig und ungestüm andrängenden reformatorischen Einfluß von der reformatorischen Schweiz her. Der Papst belobte denn auch den jungen Apostel gebührend. Und nun schrieb ihm Franz, daß es noch höheres Ziel gelte: zu versuchen, das damalige Haupt der Kalvinisten, Theodor Beza selbst zu bekehren. Es war ein Wagnis. „Aber," schreibt der junge Missionar, und das zeigt den ganzen optimistischen Franz von Sales, „in Sachen des Glaubens gilt es eben etwas zu w a g e n , heiligster Vater." Beza in Genf, Humanist, Literat und, darin das Gegenteil Kalvins, sehr Libertin, empfing den jungen Dompropst mit ausgesuchter Höflichkeit, disputierte auch mit ihm und das ohne viel Glück, gab aber keine bindenden Antworten; und als Franz von Sales ihn noch zweimal besuchte und ihm klugerweise auch völlige materielle Versorgung in Aussicht stellte — er kannte den bonvivant — und als Beza nach langem Schweigen doch auswich, ließ er von ihm ab. Um so erfolgreicher war er nun in Chablais, aus der Diasporaseelsorge wurde ein bedeutender katholischer Bezirk, und als er, 32jährig, nach viereinhalbjähriger Mission die Provinz verließ, ließ er dort an 20 000 Katholiken zurück. Es war ein gewaltiger Erfolg. Die katholische Welt begann sich mit seiner Person zu beschäftigen. In Rom blickte man auf ihn. Als er heimkehrte, machte ihn der Bischof zu seinem Koadjutor mit dem Rechte der Nachfolge.

Den Koadjutor führten zwei Missionen, eine kirchliche und eine diplomatische, an die Zentren des europäischen Lebens, nach Rom und Paris. Anders sah er jetzt Rom. Spürte seine überzeitliche Größe. Ward von der Seele Roms berührt. Er trat zu dem Papst in persönliche Beziehung, lernte Baronius, Bellarmin kennen,

ward von ihnen mit Auszeichnung empfangen und fuhr heim wie ein Beschenkter.

Das Paris Henri's IV. zeigte ihm die große Welt, den Hof, die Gesellschaft. Er bewegte sich auf dem Parkettboden mit der Ruhe und Gelassenheit, die ihn überall hin begleiteten. Natürlich gewann ihn Henri IV. lieb und wollte ihn nach Frankreich ziehen. Ohne jeden Erfolg. Franz von Sales aber lernte dort in der großen Welt mit kritischen Augen, mit psychologischem Prüferblick die Menschen sehen. Brémond wird nicht Unrecht haben, wenn er sagt, daß dort in Paris und seit diesem Pariser Aufenthalt sein Blick für die Seelenleitung geschärft wurde.

Claude de Granier tat 1602 die müden Augen zu, und Franz von Sales, obwohl er immer wieder versicherte, „nicht zum Befehlen geboren zu sein", mußte nun doch wohl Bischof von Genf werden. Seinem Programm des souveränen Gleichmutes getreu, „nichts zu erbitten und nichts zu verweigern", übernahm er das Amt mehr als eine Aufgabe denn eine Würde. Übernahm es, wie er alles übernahm, mit ruhigem Überblick, mit Selbstprüfung, mit festem und starkem Willen und heiterem Gottvertrauen.

Er bereitete sich auf die Bischofsweihe durch zehntägige Exerzitien vor, und in dieser Stille entwarf er sein Programm, wie er es einst entworfen hatte, als er den Vater bat, ihn nach Paris zu senden, wie er es in Padua als Studiosus entworfen hatte. Alles in diesem Leben ist bewußt, eingeordnet, zielsicher, harmonisch. Er zeichnete in jener Stille sich seine Lebensaufgabe in großen Zügen, seinen Lebensstil bis in die kleinsten Züge. Nicht die Art sich zu kleiden („nie in Seide; einfach, unauffällig, aber gut"), nicht die zu speisen, zu wohnen, nicht die Zahl der Dienerschaft, nichts wurde vergessen. Dieser Mann liebte die Ordnung und die Klarheit über sich selbst.

Sein Ideal als Bischof war die große Gestalt des hl. Carlo Borromeo. Er war von anderer Art, als dieser in hohe, harte Einsamkeit und fast kühle Größe emporragende, bedeutendste Geist der „Gegenreformation". Aber vorbildlich war ihm vorab sein organisatorisches, großliniges Wirken. Das erste, was der neue Bischof von Genf tat, war, daß er einen regelrechten Katechismusunterricht einführte, geschickte Methoden fand, die Kinder zu sammeln, und selbst im Unterrichten voranging. Er führte sogar in seinem Klerus „die Bruderschaft des Katechismus" ein. Das

zweite dann, daß er viel, kurz und praktisch predigte und predigen ließ. Das dritte, daß er eine neue und gebildetere Generation des Klerus heranzuziehen begann, indem er, der sonst so Milde und Nachsichtige, sehr unnachsichtig in der Auswahl der Kleriker war — „wenige, aber sehr gute Priester", war sein Leitsatz —, indem er das Seminar zu Annecy reorganisierte, — man war da etwas schläfrig geworden, in diesem Seminar von Annecy, — indem er dort zugleich eine wissenschaftliche katholische Akademie gründete. Er wußte wohl, warum: omne bonum a clero. Und dann reiste er in die Landschaft Chablais, den Schauplatz seiner einstigen segensreichen Mühsal, das Geburtsland seiner Größe, reiste dorthin, um dem Kalvinismus dort den letzten Schlag zu schlagen und „seine Kinder in Thonon" zu besuchen, die nun ihren einstigen, armen, frierenden, wandernden Diasporapfarrer mit Tränen der Freude als Bischof wiedersahen. Dann galt es, zu Hause manchen Mißbrauch abzuschaffen, in den Klöstern war nicht alles, wie es sein sollte, auch im Kapitel nicht, und der junge Bischof griff durch mit Milde, wo er Gehorsam fand, aber mit erstaunlicher Festigkeit, wo er Opposition fand. Er scheute, wo es sein mußte, vor Androhung mit der Exkommunikation nicht zurück: suaviter fortiterque disponens. Nach dreijähriger reorganisierender Tätigkeit machte er seine erste große Visitationsreise in der gesamten Diözese, und er hatte sich vorgenommen, auch das letzte Gebirgsdorf hoch oben in den Alpen, wo noch ein Kirchturm ragte, zu besuchen. Denn das Bergsteigen war er von Chablais aus gewöhnt. . . . „Ich befinde mich wohl, meine liebe Tochter", schreibt er von dieser Fahrt in einem Billett an Frau von Chantal, „unter einer so großen Menge von Geschäften und Beschäftigungen, daß nicht mehr gesagt werden kann. Es ist ein kleines Wunder, das Gott tut: denn alle Abende, wenn ich mich zurückziehe, kann ich Leib und Geist nicht mehr bewegen vor Müdigkeit, und am Morgen bin ich heiterer denn je . . . O, meine Tochter, was für ein gutes Volk habe ich unter so vielen hohen Bergen gefunden! Welche Ehre, welche Aufnahme, welche Verehrung für ihren Bischof! Vorgestern kam ich in diesem kleinen Dorfe ganz spät in der Nacht an, die Einwohner aber hatten so sehr und so festlich beleuchtet, daß es heller Tag schien. Ah, die verdienten einen besseren Bischof . . ."

Doch er war seiner Diözese nicht nur Reorganisator, sondern auch ihr seelischer Reformator. Er war ihre Seele. Bildend, um-

bildend, gestaltend wirkt nie eine Idee, immer nur die Gestalt. Und es war sein leuchtendes Bild, das die Diözesanen zur Nachahmung zwang, so sanft-unwiderstehlich, daß sie zu sagen pflegten, so wie ihren Bischof stellten sie sich wohl den einst auf Erden wandelnden Menschensohn vor. Und er seinerseits wußte sich geborgen in ihrer Liebe — man merkt ihm die Freude an, als er an Frau von Chantal schreibt „meine Diözesanen lieben mich sehr". Er hatte eine unbesiegbare Art, durch Güte zu herrschen und durch Liebe zu befehlen, Schuldige, wenn sie bereuten, durch verschwenderische Großmut für immer an sich zu fesseln, die Opposition selbst der Kalvinisten auf die Dauer durch unverwirrbare Ruhe und reizende Anmut zu entwaffnen, und so hatte er noch die Freude, den künftigen Connétable von Frankreich, der Kalvinist war, katholisch zu machen. Die verkörperte Autorität der Liebe. Bei alledem kleidete ihn eine heitere Schelmerei, und manches bon mot hob ihn über heikle Situationen.

Sein Seelsorgseifer führte ihn, sein hohes Ansehen rief ihn zur Wirksamkeit über seine Diözese hinaus. Zum ersten Male war es in Burgund, in Dijon, wo er die Fastenpredigten hielt, mit beispiellosem Erfolg, und damals war es, daß er Frau von Chantal kennen lernte, die mit ihm den Orden der Heimsuchung gründen und seine große Helferin in dem religiösen Reformwerk der Diözese und Frankreichs werden sollte. Und in Paris traf er den großen Vinzenz von Paul, den Apostel von Paris, die ihm gleichgestimmte größte Seele des damaligen religiösen Frankreich. Sie waren damals die beiden, auf die sehnsüchtige Seelen ihre Blicke richteten, wenn sie auf der Via mala des Lebens Pfad und Führer brauchten.

Als sein Leben sich neigte, überkam ihn noch einmal die Sehnsucht nach den Bergen. Er bestieg mit seinem Koadjutor die Einsiedelei des hl. Germanus im Hochgebirge. Da überfiel ihn ein Gefühl der Müdigkeit nach der Mühsal. „Wenn es angeht, will ich meinem Koadjutor die Regierung überlassen und hierher in die Ruhe gehen. . . ." Und er öffnete das Fenster, blickte auf Berge, auf Tal und See und das liebe kleine Annecy und sagte: „O Gott, wie gut und angenehm ist es hier! Ich will die Last des Tages und der Hitze meinem Koadjutor überlassen, während wir hier, Pater Prior, mit unserem Rosenkranz und unserer Feder Gott und der Kirche dienen. Und wissen Sie, Pater Prior, hier würden uns die

Gedanken kommen so dicht und so dick, wie der Schnee, der hier im Winter fällt."

Bald darauf kam seine lange Ruhe. Er kränkelte schon lange, und man sah, daß er hinfällig wurde. Als der König Ludwig XIII. nach dem Sieg über die Hugenotten in der Languedoc in Avignon mit Herzog Carl Emmanuel von Savoyen eine Zusammenkunft hatte, wurde der Bischof von Genf hinbeschieden. Er hätte ablehnen können, aber das Ablehnen war nicht seine Sache. Doch er fühlte den nahen Tod. Und mit der ruhigen Gelassenheit, der Ordnung, der Klarheit, mit der er vor jedem Lebensabschnitt über sein Leben verfügt hatte, verfügte er über sein Sterben. Machte Testament, ordnete die Nachfolge, nahm Abschied und reiste ab, müde aber heiter. In Lyon, als er auf der Reise im Hause der Schwestern von der Heimsuchung herbergte, wurde er schwer krank. Am 28. Dezember 1622 starb er. Als man die Litanei der Sterbenden betete und bat: „Ihr heiligen unschuldigen Kinder, bittet für uns", schloß er die Augen. Sein Antlitz war im Tode heiter, wie es im Leben gewesen.

*

Die große stille Welt, die dieser Mann barg und mit der Heiterkeit, der Ruhe, der Gelassenheit und Milde wie mit hohen Mauern umgab und gegen die Außenwelt absperrte, liegt zum Teil geborgen in seinen Werken und seinen Briefen. Zum Teil. Denn so kristallklar und durchsichtig sein Wesen scheint, hat es doch letzten Endes etwas Undurchdringliches, Behütetes, Reserviertes. Seine Seelenheiterkeit war nicht eine Maske, aber eine Mauer, die ihn vor der störenden Welt und dem störenden Blicke schützte.

In dieser großen stillen Welt gab es nur einen Gedanken, nur eine bewegende Macht, nur eine große Zentrale: Gott. Dies ist es, was die großen religiösen Menschen von den andern unterscheidet — dieses, daß sie auf sich selbst, auf ihr „Glück", ja auf Lohn und Verdienst ihrer Tat verzichten, weil sie nur Gottes wegen leben. Und je größer, älter, religiöser sie werden, desto mehr verlieren die Dinge für sie an Realität und wird Gott für sie „alles in allem". Dieses völlige Untertauchen in Gott war es, was den hl. Franz von Sales völlig erfüllte und ihn seit jener furchtbaren Zeit der großen Versuchung nicht mehr verließ. Dies begründete seinen Gleichmut, seine Ruhe, seine Furchtlosigkeit. Als er älter wurde, führte er oft der hl. Theresia großes Wort an: „Alles, was

nicht Gott ist, ist nichts." „Es ist," schrieb er einst an Frau von Chantal, „für meine Gott völlig hingegebene Seele eine wahre Freude, mit geschlossenen Augen dahinzuwandeln, wohin Gottes Vorsehung mich führt." Sein Lieblingswort vor jedem Entschluß war jene große Hingabe des hl. Paulus: „Herr, was willst du, daß ich tun soll?" „Was gibt es," hörte man ihn oft sagen, „im Himmel und auf Erden, das nur im geringsten der Seelenruhe gleichkäme? Alles, was es Glänzendes, Ehrenvolles und Köstliches auf dieser unglücklichen Welt gibt, ist nichts im Vergleich zu der Heiterkeit des Geistes." So hielt er seine Seele stetig in seinem vollen Besitz, ein Stück der Seele auch in der größten Erregung in Reserve. „Mitten in meinem Herzen," schrieb er beim Tode eines der ihm liebsten Menschen, „welches dieser Tod so sehr schmerzt, empfinde ich einen süßen Frieden und eine sanfte Ruhe meines Geistes in der göttlichen Vorsehung." Und als er eine große Versuchung im Unterbewußtsein nahen fühlt, schreibt er: „Ich erwarte einen großen Sturm, aber ich erwarte ihn freudig..." Die große stille Welt dieses Mannes war wie die kleinen Seen dort hoch oben in den Bergen, die er liebte: klar, ruhig, tief und von Bergen umhegt. Seine Seele barg die große Stille, von der einst Newman gesagt hat, sie sei das Vorahnen der Ewigkeit. Aber aus dem verborgenen, tiefen, stillen Born dieser Seele strömte ein reiches Gefühlsleben, das sich ganz und gar in seine Religiosität ergoß.

„Ich will Ihnen sagen, daß ich in diesen Tagen ein unvergleichliches Vergnügen darin fand, an die große Ehre zu denken, welche ein Herz hat, allein mit seinem Gott, dem unermeßlichen, unendlichen Wesen, zu sein und zu sprechen. Ja, denn was das Herz zu Gott spricht, weiß niemand als Gott selbst zuerst und dann diejenigen, welchen Gott es zu wissen tut. Ist das nicht ein außerordentliches Geheimnis? Ich glaube, das ist es, was die Lehrer sagen, daß es, um recht beten zu können, gut ist, zu denken: es sei nur Gott in der Welt..." (an Frau von Chantal, im August 1607).

In dieser Belebung, Erwärmung, Bereicherung der Religiosität beruht eine der Hauptwirkungen des Heiligen, beruht vielleicht in der Hauptsache seine „gegenreformatorische" Bedeutung. Eine starke Phantasie, ein künstlerisches Vergegenwärtigen des Vergangenen kam ihm dabei zu Hilfe. Dieser Mann lebte in den Vorgängen der hl. Evangelien nicht wie ein Historiker, sondern

wie ein Mitlebender. Die heilige Geschichte wird ihm durchaus Gegenwart, und er erweitert sie durch kleine epische oder lyrische Züge, malt sich die Details aus — die Wirkung dessen in Predigt und Brief war außerordentlich. Er zitiert die hl. Schrift nicht wie die andern Prediger, um die Predigt durch Zitate zu zieren oder um lediglich eine dogmatische Wahrheit dadurch zu beweisen, sondern er zwingt den Leser, den Hörer in den Vorgang hinein — und ohne Zweifel war dies das Künstlertum, das in ihm lebte, gebändigt und der Religiosität dienstbar gemacht.

Darum liebte er denn auch die Kultformen und wollte sie vermehrt wissen: liebte Bruderschaften und gründete selbst die Bruderschaft vom hl. Kreuze; liebte Prozessionen und belebte längst eingeschlafene von neuem; darum gestaltete er den Gottesdienst reich und freudig aus — nicht nur, weil er selbst bei alledem innerlich tätig war und diese Formen ihm Nahrung des Glaubens waren, sondern auch, weil er dadurch das Volk in die heiligen Vorgänge als in die lebendige Gegenwart Gottes hineinzustellen verstand.

Denn seine Religosität hatte eine werbende Tendenz und werbende, erobernde Kraft, die ihn zu einem der größten Seelenleiter aller Zeiten machten.

Der kritische Psychologismus hat in Frankreich seit Michel de Montaigne eigentliche Heimat, es wird seitdem das Land der de la Rochefoucault, Pascal, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, Joubert. Auch Franz von Sales ist von ihrem Stamm, und es müßte Vergnügen machen, aus seinen Briefen und Werken die „Pensées" zusammenzustellen. Wie sie alle, war er hellsichtig für die Schwächen der Menschen, und wußte so gut wie de la Rochefoucault, daß die Eigenliebe der Menschen erste, meistens einzige Triebfeder bei ihren Handlungen, auch bei den moralischen Handlungen bleibt.

Aber er konstatiert die menschliche Schwäche nicht lediglich, er konstatiert sie nicht mit der spöttischen Ironie des fatalistischen Skeptikers de la Rochefoucault, er verurteilt sie nicht mit der fruchtlosen Überspanntheit der Jansenisten, sondern er benutzt sie, nimmt sie als Instrument, leitet gerade durch sie die Menschen langsam in richtige Bahnen und auf höhere Wege... er kannte nicht nur les défauts des vertues, sondern sein Optimismus erkannte auch les vertues des défauts. Er kannte auch die Zwiespältigkeit, die „Mischung" in dem Charakter der meisten Men-

schon, ja im Menschen als solchen, und er hatte dafür seine eigene Theorie „von dem höheren und niederen Teil der Seele".

Und endlich seine „Methode der kleinen Mittel". Hier zeigte er am besten, daß er sich über die Menschen keinen Illusionen hingab und doch wußte, daß man im Seelenleben mit den kleinen und manchmal naiven Mitteln die großen Ziele erreicht. Denn er gehörte zu den optimistischen Pessimisten, die wissen: der Mensch an und für sich taugt nicht viel, taugt fast gar nichts — aber es läßt sich alles aus ihm machen.

Nur zögernd, fast mißtrauisch gegen sich selbst, allzu gern die Reserve wahrend, nahm er das hohe, verantwortungsvolle Amt eines Seelenleiters bei denen an, die ihn darum baten. Der erste Brief dieser Art, an die Nonnen der Filles-Dieu in Paris, vom Jahr 1602, ist noch ganz doktrinär, eine trockene und konventionelle Moralpredigt, fast ohne persönliche Note. Erst seit er der großen Seele der Frau von Chantal begegnet, scheint eine Schranke der Reserve bei ihm gefallen zu sein: das Mitleben, die seelische Teilnahme, das Sich-Heineindenken in die Seele des andern beginnt seit jener Zeit. Und allmählich wuchs seine Korrespondenz ins Große, mehrten sich die Anfragen, die Bitten der suchenden Seelen, das Drängen der Tastenden, der glühende Wille der Hochstrebenden, die alle, alle bei ihm Rat holten. Bald hatte er in dem religiösen Frankreich seine große stille Gemeinde, eine Gemeinde auserlesener Seelen, und es war ein heimliches, lautloses aber reges und bewegtes Hin und Her zwischen ihm und ihnen — bis dann freilich der Tag kam, wo er mit einem Schlage eine europäische Zelebrität ersten Ranges als Seelenleiter und Schriftsteller wurde, er, der Verfasser der Introduction à la vie dévote an Philothea, die Gottesfreundin, die Menschenseele ...

Die Gemahlin seines Freundes und Vetters de Charmoisy, die Normannin Louise de Chastel, hatte, von einer Serie der Fastenpredigten des heiligen Bischofs mächtig gepackt, ihn gebeten, ihr den Weg zur Heiligkeit zu zeigen. Er tat es, in Briefen, die, alle auf einen Zweck hin geordnet und in innerem Zusammenhang stehend, ihr Ziel in schönster Weise erreichten. Die hohe Frau zeigte diese Briefe gelegentlich einem Jesuiten — der erkannte sofort ihren hohen Wert und bat den Bischof, sie zu publizieren. Und Franz von Sales publizierte 1608 die drei ersten Bücher der Introduction à la vie dévote.

Protestanten pflegen, wenn sie von katholischer Moral reden, gern die Lehrbücher der Moral, geschrieben für künftige Priester und Beichtväter, als Zeugnisse aufzurufen. Sie irren in diesem Betracht. Wollen sie die katholische Moral wirklich kennen lernen, dann müssen sie zu den Büchern greifen, in denen der Moralismus ganz und gar in die Religiosität getaucht ist, müssen sie die Confessiones des hl. Augustinus, die Regula Benedikts, das Pastorale des hl. Gregor, die Imitatio Christi, die Exercitia spiritualia lesen, — die Bücher, in denen die katholische Luft und Atmosphäre jede Zeile füllt, in denen das katholische Ideal und die christliche Bildung und religiöse Kultur von großen Seelen aufgefangen und gestaltet ist, die Bücher, die die Selbstbiographie der katholischen Seele in den verschiedenen Epochen der katholischen Seelengeschichte enthalten und zugleich, wie es Franz von Sales so hübsch in der Philothea sagt, „die Sendschreiben sind, die uns die Heiligen vom Himmel geschickt haben, um uns den Weg hinauf zu zeigen und uns Mut einzuflößen, hinaufzuwandeln" (II, 17).

Durch diese Bücher schreitet still der einzige Bildner unserer Seele: Christus.

Unter diesen Büchern ist die Philothea so jung geblieben wie am ersten Tag.

Jedes dieser Bücher hat seinen Charme, seine Patina, seinen besonderen Duft. Was der Introduction à la vie dévote ihre sofortige und große Wirkung gab, war zweierlei: es war zunächst einmal eine schriftstellerische Leistung ersten Ranges, bei der Plinius, Seneka, Epiktet, Mark Aurel, Montaigne so gut Pate gestanden wie Paulus und Johannes, Gerson und Thomas Hemerken, Ignatius und Scupoli. Es war formal ein glänzendes Buch, und das sollten die sich merken, die heute in Deutschlands Katholizismus den Wert der Form unterschätzen. Es war zweitens die erste Askese für Weltleute, d. h. das erste asketische Buch großen Ranges, das nicht von einem Mönch für Mönche geschrieben war, — und dies war es gewesen, was mit der radikalen Forderung völliger Weltentsagung, mönchischen Lebens die Menschen, die die Welt nicht verlassen konnten oder wollten, zurückgeschreckt hatte. Dies Buch richtet sich an die Herren und Damen bei Hofe, an die Landedelleute, Handwerker, Bauernfrauen, jedem verständlich, für jeden erreichbar, für jeden erfüllbar. Hier hören wir: „Es ist ein Irrtum, eine Häresie sogar, die Frömmigkeit von den Höfen der

Fürsten, aus dem Lager der Soldaten, aus der Werkstätte der Handwerker, aus der Haushaltung der Eheleute verbannen zu wollen ..." (I, 3). Und: „Auf verschiedene Weise muß die Frömmigkeit geübt werden von den Vornehmen, dem Handwerker, von Dienstboten, vom Fürsten, auf verschiedene Weise von der Jungfrau, der Gattin, der Witwe; und nicht nur dieses: auch den Kräften, Geschäften und Obliegenheiten eines jeden einzelnen muß die Übung der Frömmigkeit angepaßt werden. Wäre es wohl schicklich, liebe Philothea, wenn ein Bischof gleich einem Karthäuser ein Einsiedlerleben führen wollte? Wenn Eheleute auf den Erwerb verzichteten wie die Mönche? Wenn die Handwerker den ganzen Tag in der Kirche zubrächten? ..." (Ebenda.) Dieses Buch macht den Menschen in der Welt, in der großen und kleinen Welt, Mut — denn es ist getragen von einem ganz großen Optimismus. Es macht die Frömmigkeit hoffähig und dem Arbeiter angenehm. Es arbeitet mit der Methode der kleinen Mittel: „Wo du die kleinen Gelegenheiten mit Liebe und Lust benutzest, wirst du Gottes ganzes Herz erobern, es dir ganz zu eigen machen. Jene täglichen kleinen Liebeswerke, jener Schnupfen, jenes Kopfweh, jene Zahnschmerzen, jene Unfreundlichkeit und Herabsetzung von andern, die wunderliche Laune deines Mannes, deiner Frau, das Zerbrechen eines Glases, das Verlieren eines Handschuhes oder Schnupftuches, die geringe Ungemächlichkeit, eher schlafen zu gehen und früher aufzustehen, wenn du beten oder zur hl. Kommunion gehen willst, die kleine Beschämung, gewisse Andachtsübungen vor den Augen anderer zu verrichten — kurz, alle derartigen geringen Beschwernisse, wenn sie mit Liebe aufgenommen und umfangen werden, gefallen in hohem Grade der göttlichen Güte, — die ja für ein Glas kalten Wassers ihren Getreuen ein Meer der Süßigkeit verheißen" (III, 35). Dieses Buch empfiehlt die Frömmigkeit so, daß man wirklich ihr sich nicht gut entziehen kann. Und es weiß mit einer Weitherzigkeit und Großzügigkeit der Welt und ihrer Forderung gerecht zu werden, die fast erschreckt, die oft erstaunen macht, die schon damals die dunkeln Asketen abstieß. Das berühmte 34. Kapitel des 3. Buches ist der klassische Beweis dafür: „Um erlaubterweise spielen und tanzen zu dürfen, muß es zur Erholung und nicht aus Neigung, nur kurze Zeit, und nicht bis zur Ermüdung oder Betäubung, und dann nur selten geschehen. Denn wer sich gewöhnlich und viel damit abgibt,

verwandelt die Erholung in Beschäftigung. Aber bei welcher Gelegenheit darf man tanzen und spielen? Es gibt der rechtmäßigen Veranlassungen mehrere... mit einem Worte, tanze und spiele unter den Bedingungen, die ich dir angegeben habe, wo Klugheit und vernünftige Rücksichtnahme dir dazu raten, um einer anständigen Gesellschaft, in der du dich befindest, willfährig zu sein. Denn die Gefälligkeit, ein Sprößling der Liebe, macht die gleichgültigen Dinge zu guten und oft auch die gefährlichen zu erlaubten, sie benimmt sogar denen, die gewissermaßen schlecht sind, ihr Schlechtes"... stutzt man nicht, daß dies ein Heiliger schreibt? Und man stutzte damals sehr, man zieh den großen Bischof der Laxheit, und man übersah seine tiefe, durch Gottesliebe, Menschenliebe, Menschenkenntnis, Selbsterkenntnis geläuterte und gereifte Pädagogik.

Das Mittelalter hatte an der Zwiespältigkeit von Wirklichkeit und Ideal, von Natur und Übernatur, von Diesseits und Jenseits gelitten — es war das Leiden der Gotik, das Leiden an sich selbst, an der eigenen Beschränkung, der qualvollen Begrenztheit und Unvollkommenheit des Seins: und das hatte der gotischen Kultur ihren ungeheuren Sehnsuchtsdrang, ihren Flug ins Ungeheure und ihren Radikalismus gegeben. Von der Philothea kann der geistvolle Analytiker Brémond sagen: „Le monde et le cloître semblaient ne plus faire qu'un"; und: „Nature et grâce, chez lui, se rencontrent, s'adaptent et se compénètrent avec une aisance merveilleuse." (Humanisme dévot, pag. 69, 81.) Das macht der Philothea große seelengeschichtliche Bedeutung aus: Natur und Übernatur haben hier ihre große Synthese gefunden, und dadurch gewann die Frömmigkeit, die Heiligkeit ihre neue Propagandakraft. Von diesem Buche strömt zum ersten Male der ganze Duft jener großen Kultur, die im grand siècle in Frankreich Wirklichkeit wird, als der Katholizismus allen Lebensverhältnissen, Lebensäußerungen die Färbung gibt; jene Kultur, die Europa die moderne gesellschaftliche feine Form schenkte, der Welt die seit der lateinischen erste klassische Prosa schuf, Religion und Wissenschaft und Kunst in hohem Dreiklang zum Akkord brachte.

Eine glimmende, heiße Liebe zu Christus hat dieses Buch geschaffen und die werbende, sorgende, suchende Menschenliebe — bis die Gottesliebe zur hellen Flamme emporschlug in dem wunderbaren mystischen Buche „von der Liebe Gottes" an Theotimus.

Dieses Buch ist nicht mehr Religiosität, Moral, Askese; es ist Mystik. Der hl. Franz hatte sich seit Jahren verschwendet: aber in der Tiefe seiner Seele war eine der Welt verborgene Region; war eine der Außenwelt entrückte stille Versunkenheit in die Tiefe der Gottheit. Auch sie wollte aus der einsamen Stille heraus, auch sie bekam werbende Tendenz, wollte aus tief verborgenem Born ausströmen in die katholische Welt. Er publizierte sein mystisches Buch im Jahre 1616, im fünfzigsten Lebensjahr. 12 Bücher mit im ganzen 188 Kapitel über das eine einzige Thema von der Liebe Gottes zu uns und unserer Liebe zu Gott — erschrickt man nicht? Ja, man erschrickt, wenn man ein Kind dieser armen Welt oder ein Kompromißkatholik oder ein halber Christ ist, aber man ist entzückt, wenn man seine Seele frei gemacht hat, „rein und bereit zum Aufstieg zu den Sternen". Dieses Buch mit 188 Kapiteln enthält Philosophie, Theologie, Logik, Erkenntnistheorie, enthält sublime und subtile Dinge: aber wie elegant, wie klar, wie kristallen ist das alles gesagt. Wie so gar nicht abstrakt, wie reich an Bildern und Vergleichen, wie voll Lyrik und hymnischem Schwung.

Es ist völlig unschicklich, dieses Buch zu analysieren oder seinen Gedankengang zu zeichnen, — einen Gedankengang ruhig - zielbewußter Didaktik, die von den einfachsten Begriffen der Psychologie ausgeht und langsam ansteigt bis zu dem wundervollen Kapitel „von dem Zerrinnen der Seele in Gott" und zu jener völligen Verneinung des Realismus, die in dem Wort der hl. Theresia gipfelt, das er anführt: „Was nicht Gott ist, ist mir nichts" (VI, 12). In diesem Werk ist eine Sehnsucht nach Gott lebendig, die des Irdischen nicht nur los und ledig ist, die das Irdische nur noch als Fessel und Hemmung betrachtet, die Sehnsucht des Intellekts nach den ewigen Ideen.

Alle Mystik ist individuell. Einsames Erlebnis. Und so ist auch dieses mystische Buch des hl. Franz von Sales ein Buch sehr Weniger geworden. Und doch ist die Mystik des Heiligen expansiv gewesen und werbende Kraft geworden. Auf ihn geht die Andacht zum hhl. Herzen Jesu, so wie wir sie heute kennen, zurück. Er liebte es, — wie hätte es anders sein können! — von dem liebebergenden Herzen des Gottmenschen zu sprechen und zu schreiben, und als er dem Orden der Heimsuchung, den er stiftete, ein Wappen geben wollte, gab er ihm dieses heilige Symbol: „Ich

dachte also, meine teure Mutter," schreibt er an die Leiterin des Ordens, die hl. Johanna Franziska von Chantal, „wenn Sie damit übereinstimmen, man solle als Siegel nehmen ein Herz, von zwei Pfeilen durchbohrt, einer Dornenkrone umschlossen und einem Kreuz darüber, wo die heiligen Namen Jesus und Maria eingezeichnet werden sollen. Meine Tochter, ich will Ihnen bei unserm nächsten Zusammensein tausend kleine Gedanken sagen, die mir hierüber gekommen sind: denn diese Kongregation ist wahrhaft ein Werk des Herzens Jesu und Mariä." Es ist selbstverständlich, daß die Vision der seligen Maria Margarete Alacoque in ihrer großen stillen erhabenen Stunde auf dieses Symbol des Ordenssiegels zurückgeht: so und nicht anders sah es die Selige, ein flammendes Herz . . . und so geht diese Andacht doch letztlich auf den hl. Franz von Sales zurück, jene Andacht, die die moderne Lieblingsandacht im Katholizismus geworden ist, in der die Mystik aus der Seele des Einsamen über die ganze katholische Welt geflutet ist, die Mystik des Volkes, die mystische Feier, die wir feiern, wenn im Juni die roten Rosen blühen und die blassen Narzissen und der schneeige Jasmin ihre Blütenträume aushauchen, und wenn der Sommerhimmel glüht über der duftenden, blühenden Welt. Und diese Andacht ist das Lächeln, das von dem Antlitz des hl. Franz von Sales in der Kirche zurückgeblieben ist. . . . . .



Jeder große Mensch wohnt, ob sein Wesen und Wirken auch kommunikativ ist, in einsamer Gletscherhöhe.

Aber sein größtes Glück — einziges irdisches Glück außer der Schöpferlust — ist es, wenn er, hoch oben in seiner geistigen Einsamkeit, einem begegnet, der seines sehnenden Seelenrufes freudiges Echo ist. Es ist die hohe geistige Gemeinsamkeit, das Symposion der Gleichgestimmten, es ist „das Fest der Feste": „O Lebens Mittag! Zweite Jugendzeit! O Sommergarten! Unruhig Glück im Stehn und Spähn und Warten! Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit" — — —

Im Jahre 1604 traf Franz von Sales Frau Johanna Franziska von Chantal, geborene Fremyol. Sie stammte aus höchstem burgundischen Adel, aus der Noblesse de robe, war 1572 zu Dijon geboren, verlor als kleines Kind ihre Mutter und wurde von ihrem Vater, einem sehr ernsten, strengdenkenden Mann mit ein wenig

starren Grundsätzen, der Präsident des Parlamentes von Burgund war, fast männlich erzogen. Diese Eigenart der Erziehung bestimmte ihr Wesen fürs ganze Leben: ein praktisches, nüchternes Gepräge, mit dem haushälterischen, ordnungschaffenden Trieb, eine Frau ohne Sentimentalität und Weichlichkeit, und dies verbunden mit einem sehr starken Gefühlsleben und einer sehr tiefen, strengen, verantwortungsvollen Religiosität, die in ihrer Jugend den Charakter fast dunkeln Ernstes trägt, wie oft bei Mädchen, die von strengen Vätern erzogen werden. Zwanzigjährig heiratete sie Herrn von Chantal, aus der berühmten burgundischen Familie der Rabutin, mütterlicherseits der letzte Sprosse aus der Familie des hl. Bernhard. Ein Edelmann von grenzenloser Gutmütigkeit, der aber wie alle zu gutmütigen Menschen, gereizt, auch gefährlich sein konnte: er hatte 18 brillante Duelle hinter sich, als er ehelichte, und das war damals, in der Zeit, da das Duellwesen in Frankreich zur Blüte kam und fast bis zur Spielerei ausartete, für einen Adligen eine Empfehlung. Die Ehe war die denkbar beste, Frau von Chantal als Schloßfrau von Bourbilly die Ordnung schaffende, praktische Landedelfrau, die schon früh auf die Felder ritt, den Pächtern auf die Finger sah, im übrigen ihren Pflichten als Schloßherrin mit vollkommener Kourtoisie nachkam: Schloß Bourbilly wurde bald der Mittelpunkt feinster Geselligkeit für den burgundischen Adel. Ihr Glück erreichte ein jähes Ende: 1601 wurde ihr Gemahl auf der Jagd von seinem Vetter und Freund durch Unvorsichtigkeit schwer verwundet und starb in kurzer Zeit. Dieser Zusammenbruch ihres irdischen Glückes wirkte auf die tief Empfindende mit furchtbarer Wucht. Sie verzehrte sich innerlich. Der Gram magerte sie in wenigen Monaten zum Skelett ab. Ihr Blick umflorte sich. Auf der Welt lag ein Schatten. Aus holdester Zweisamkeit war dunkle Einsamkeit geworden. Und der Strom ihres starken Gefühles staute sich und ergoß sich in ihr religiöses Leben.

Sie hatte Kinder. Aber ihr Gefühl für ihren Mann war zu stark gewesen, um durch das Gefühl der Mutter kompensiert zu werden. Und mit dem élan und dem noch unbeherrschten Ungestüm, der ihr eigen war, zog sie sich in die Welt der Innerlichkeit zurück. Doch wußte sie, bereit, ihr ganzes Sein nur noch unter religiöse Werte zu stellen, nicht Weg und Wanderart für diese hohe, steile, schwere Wanderung. Sie vertraute sich einem Ordens-

mann der Minderen Brüder an, der einen Ruf als Seelenleiter hatte, — was man damals so Seelenleiter nannte, einem Mönche von glänzender pädagogischer Unfähigkeit. Er arbeitete mit den alten Mitteln, mit Geißeln, Nachtwachen, Bußgürteln und ähnlichen mehr oder minder ästhetischen Instrumenten, aber dem hochstrebenden Geist der hochgebildeten Frau gab er nichts, weil er nichts zu geben hatte, und ihr Temperament als Mittel zu benutzen war er gleichfalls zu dumm. Das religiöse Leben erkrankte bei ihr unter dieser Leitung, sie fühlte es selbst und bat Gott um den Retter aus ihren inneren Zwiespälten und den Führer zur Höhe, bat mit der ganzen Kraft ihrer starken Frauenseele. Dazu kam, daß ihr Schwiegervater, der Alte von Chantal, verlangte, daß sie mit ihren Kindern zu ihm zöge; sie gehorchte, aber die Hausfrauenpflichten bei dem alten, reizbaren, mürrischen, hochfahrenden Baron waren eine ständige Qual für die fein empfindende Frau. Ihre innere Qual mehrte sich. Sie las am Portale des Schlosses: Virtus vulnere crescit — aber ihr zum Radikalismus neigender Geist kam nicht zur Klarheit, zur Ordnung, zur Ruhe. Da kam Franz von Sales 1604 nach Dijon, und Johanna von Chantal besuchte ihren Vater, um den Fastenpredigten des Bischofs beizuwohnen, traf ihn auch mehrfach bei den Adelszerkeln, und in diesem Mann fand sie die Welt, die sie mit Sehnsucht suchte. Der hl. Franz seinerseits fand mit seinem ruhigen, langsam in die Seelen eindringenden Blick bald, daß hier eine Menschenseele ihm entgegentrat, die sich völlig aus der Welt der Gewöhnlichkeit und Mittelmäßigkeit heraushob. Sich aufzudrängen war nicht seine Sache. Doch leise rührte er an die kleinen Schwächen der Frau. Sie liebte auch als Witwe Schmuck und Putz, und das mißfiel dem Bischof, er sah wohl darin eine innere Unklarheit, einen Kompromiß, der ihrer nicht würdig war. „Madame, würden Sie wohl nicht mehr dieselbe sein, wenn diese Spitzen da fehlten?" „Madame, bliebe Ihr Krägelchen nicht mehr befestigt, wenn am Ende dies kleine Ding da — die Brillant-Eichel — fehlte?" Sie war betroffen und erschien nun ohne Schmuck. Franz sprach bei den Zerkeln nicht viel, aber was er sprach, zeigte: Dieser Mann war eine Welt für sich. Und inmitten der geistigen Mediokritäten von Dijon war Frau von Chantal die einzige Persönlichkeit. Ihre Seelen grüßten sich. Am Mittwoch der Karwoche stieg ihre innere Ratlosigkeit und Entmutigung aufs höchste, sie wußte nicht mehr

wo hinaus aus ihrer Wirrnis, und in ihrer innern Qual bat sie ihren Bruder, den Erzbischof von Bourges, ihr eine Unterredung mit Franz von Sales zu vermitteln. Das geschah. Der Bischof ging in den Beichtstuhl, und als Frau von Chantal ihn verließ, war in ihr Ruhe und Sicherheit, glatte Fläche und Meeresstille der Seele, sie wußte fürder, hier bei diesem großen Menschen sei eine Zuflucht und Herberge für ihr großes Herz, und von dieser Stunde begann ihr Aufstieg. Doch als sie in der nächsten Woche den Bischof wieder sprechen wollte, refüsierte er: Frauen hätten so oft ihre unnötigen Eigenheiten . . . Er traf sie noch bei der Wallfahrt nach Etang und sagte ihr dort: „Seit mehreren Tagen muß ich an Sie denken, nicht in Zerstreuung, sondern um mich inniger an Gott anzuschließen. Ich weiß noch nicht, was er damit andeuten will." Er mißtraute sich. Der große Psychologe kannte die Schleichwege des Bösen, wußte, daß auf jeder Freundschaft zwischen Mann und Weib staubige und stoffliche Trübung liegt, wußte als erfahrener Beichtvater und als Bischof, daß geistige Freundschaften oft im Fleisch endigen. Und er sah noch nicht klar, prüfte noch die Reinheit seiner Motive, suchte jene Übersicht und Klarheit, deren er zum Handeln stets bedurfte, und er beobachtete sich. Er beobachtete sich in dieser Hinsicht noch Jahre lang. „Ist es recht, daß ich Ihnen dies schreibe?" „Muß ich Ihnen dieses sagen?" . . . Das schiebt sich noch später mitten in die intimsten Selbstbekenntnisse. Er beobachtete sich, weil er ein Skeptiker gegen den Menschen als solchen war, — und wog zugleich die Seele dieser offenbar über jedes Mittelmaß hinausragenden Frau mit dem ganzen Gewicht seiner höchsten Forderung, und als er heimkehrte, schrieb er ihr auf der Reise, in einem Gasthause, folgendes Billett: „Ich überzeuge mich jeden Augenblick mehr davon, daß mich Gott zu Ihnen geführt hat, und ich bitte ihn, uns recht oft in den heiligen Wunden unseres Herrn Jesus Christus zusammen weilen zu lassen, um ihm dort unser Leben aufzuopfern, das wir von ihm empfangen haben. Ich empfehle Sie der Obhut Ihres heiligen Schutzengels. Tuen Sie ein Gleiches für mich, der ich Ihnen in Jesus Christus ergeben bin. Franz, Bischof von Sales." Es ist der erste in der Reihe jener Briefe, die zu den schönsten der ganzen Briefliteratur gehören.

Wer die Witterung für den Zusammenhang von Form und Geist in der Kunst und im Schrifttum hat, der merkt bald, daß die Briefe

des hl. Bischofs von Genf an Frau von Chantal durchaus sich von den übrigen Briefen abheben. Ihr Stil ist anders, ihre Form ist die Mischung von persönlichster Intimität und wohlbedachter feinster Stilistik. Wenn er an diese Frau schrieb, gab er sich offenbar mehr Mühe beim Schreiben, denn er lebte mit ihr in einer geistigen Schicht, seelischen Region, von wo aus man herabsieht . . . Die geistige Gemeinsamkeit, die aus diesen Briefen spricht, ist die denkbar größte, kommt er auf sie zu sprechen, quillt ein Strom von warmer Dankbarkeit in ihm auf, und sie wurde mit den Jahren nur inniger, nur intensiver, „ein heimliches Läuten von Seele zu Seele".

Und es war so mühelos, diesem Seelenkenner und Freund zu folgen! So freundlich-lieb, so vornehm! Und ohne daß sie es zu sehr merkte, wurde ihr Verhältnis zu ihrem griesgrämigen Schwiegervater anders, die Last wurde eine Lust, die Selbstüberwindung und Verdemütigung wurde nur eine Quelle inneren Glückes. Die Liebe zu den Armen und Kranken des Dorfes nahm bei ihr zu, und diese Liebe wirkte auf sie zurück. Ihre Liebe zu ihren Kindern wurde aus einer natürlichen zu einer religiösen. Wie wohl das alles tat! So führte der große Psychologe sie am süßen, leichten Gängelbande der geistigen Eigenliebe zur Gottesliebe, und dann zur Hingabe an Gott, und dann zur Vereinigung mit Gott, und dann zum ganzen Verzicht auf sich selbst, und dann zur mystischen Brautfeier mit Gott.

Und dann kam die Zeit, wo er sie nun vor die große Forderung des Alles oder Nichts stellte mit derselben Paulusfrage, die s e i n e Frage war bei jedem großen Entschluß: „Der so große und heilige Paulus hat uns sehr frühe geweckt, meine sehr liebe Tochter! (Es war der Tag von Pauli Bekehrung.) So stark hat er in die Ohren meines und Ihres Herzens gerufen: Herr, was willst du, daß ich tun soll? Meine sehr liebe Mutter und ganz liebe Tochter, wann werden wir, ganz tot vor Gott, wieder im neuen Leben leben, in dem wir nichts mehr tun wollen, sondern Gott Alles wollen werden lassen?" Und im selben Januar 1611: „Gott sei gelobt, meine Tochter, entweder Gott oder nichts! Denn alles, was nicht Gott ist, ist entweder nichts oder eigentlich noch schlechter als nichts" . . es ist, sehen wir, der Inhalt seines Lebens, es ist seine große stille Welt, es ist die verborgene Region der Mystik, die er ihr eröffnet. —

Im selben Jahre eröffnete Frau von Chantal ihm ihre Bereitwilligkeit, der Welt zu entsagen und in einen Orden einzutreten. Da überraschte sie der Heilige mit dem großen Plan, einen eigenen Orden zu gründen. Und sie die Stifterin! Es war die Entstehungsstunde des Ordens „von der Heimsuchung Mariä".

In dem kleinen lieben Annecy, das er gern „sein Schifflein, drin er auf seiner Lebensfahrt ausruhte", zu nennen liebte, sollte, so hatte er es sich gedacht, eine kleine Gemeinde auserwählter Seelen das Ideal verwirklichen, das er in seiner Seele trug. Er wußte wohl, warum er der burgundischen Edelfrau seinen Plan in die Hände legte. Als er sie kennen gelernt, hatte er zu einem Bekannten geäußert: „Ich habe eine starke Frau gefunden." In der Tat, man möchte fast sagen, in dieser Freundschaft war die Frau eher das männliche Temperament. Ihr eignete ein sehr starkes Gefühl — aber ihr ging jede Sentimentalität ab; sie war nüchtern und praktisch, bei der Versorgung ihrer Kinder noch später als heilige Ordensleiterin durchaus auch auf materielle Sicherstellung, ja materiellen Vorteil bedacht — und dabei eine ganz in Gott getauchte Seele. Zu einer Ordensleiterin wie geschaffen.

Gibt es etwas Schöneres in der Seelengeschichte der Menschheit, als die ersten Zeiten eines Ordens, die Zeit „der ersten Gefährten"? Benedikt und seine ersten Gefährten, Franziskus und seine ersten Brüder, Ignatius von Loyola und seine Heldenschar, — das ist die Zeit des Ordensideals, die Zeit, da dieses Ideal noch nicht von der bösen Wirklichkeit korrigiert ist, die Zeit des weltüberwindenden, weltverlachenden Enthusiasmus. Und köstlich ist es und erhebend und seelenreinigend, diese kleine Schar von Mädchen um Johanna Franziska von Chantal in Annecy zu sehen, in dem kleinen Hause de la Gallerie, einem primitiven Häuschen mit einigen Stuben und so etwas wie einem Garten, heitere und große Seelen, die, wenn sie nichts zu essen hatten, lachten, und wenn sie etwas über des Lebens Notdurft hinaus hatten, es den Armen brachten.

Denn des hl. Franz von Sales Ideal war es gewesen, einen tätigen und praktischen Orden zu gründen, ohne Klausur. Wenn er auch nicht, wie ihm der Bischof Camus von Belly in seinem Esprit du saint François de Sales unterschiebt, eine Aversion gegen die alten Orden hatte, so hielt er es doch für eine Forderung des Tages, Kongregationen mit tätiger, nicht nur betrachtender Liebe

zu haben. Das war neu in Frankreich, und erst Vinzenz von Paul drang später mit dieser Idee endgültig durch. Aber Franz von Sales drang nicht damit durch, weil er den Kardinal von Lyon zum Gegner der Idee hatte, und auch Rom mißtrauisch dagegen war. Es war eine der bittersten Enttäuschungen seines Lebens, und wiewohl er sie mit der ihm längst eigenen Gleichmütigkeit hinnahm, blieb es doch lange eine Wunde. So wurde auch diese Kongregation eine betende und betrachtende, und so konnte ihr Franz denn doch das eine seines Wesens geben: die brennende Gottesliebe. Es war sein Lieblingswerk, und das Haus von Annecy war die Stätte, wo er seiner Seele Ruhetag und Feiertag gab. Er wurde der Seelenleiter dieser Schar, und mit Entzücken und mit der Freude geistiger Vaterschaft sah er, wie diese Menschen innerlich immer reicher, immer heiliger wurden.

Die Geschichte dieser Kongregation fällt aus dem Rahmen dieses Aufsatzes. Ihre Seele war Johanna Franziska von Chantal, und ihrer Seele Wegweiser zur Höhe, ihr anderes Sein und Wesen war der hl. Franz. Wie die heilige Scholastika ihres großen Bruders Benediktus Seele widerspiegelte, wie die heilige Clara ihres seraphischen Freundes Franziskus Ebenbild wurde, so glänzte in der Seele dieser Ordensfrau von Annecy das Bild ihres Freundes, Vaters, Bruders . . . Seine Briefe wurden nun seltener, da er persönlich mit ihr verkehren konnte. Aber sie, ihre Regungen und Neigungen beobachtend, brachte all ihrer Seele Fragen, Suchen, Tasten, Wollen zu ihm: wie ein Geschenk. Und er beantwortete all ihr Fragen, ließ ihr Suchen finden, ihr Wollen in Gott ruhen. Alle ihre Versuchungen, — sie hatte merkwürdigerweise immer wieder Versuchungen gegen den Glauben, — alle ihre Unvollkommenheiten bekannte sie ihm: und er tadelte, wenn noch zu tadeln war, und heilte, wo noch zu heilen war. Denn die hohe und heilige Gleichgestimmtheit dieser Seele empfand er als seines Lebens größtes Geschenk. Und schrieb er ihr kurze und sachliche Briefe über Ordensangelegenheiten, schob er doch immer ein paar Zeilen der Freude über diese Gleichgestimmtheit ein. Von ihren Briefen an ihn sind wenige erhalten. Sie zeigen, wie alle ihre Briefe, einen Mangel an Phantasie, Bildkraft, Metaphern, zeigen die nüchterne, praktische Frau, doch zeigen sie auch die Herzlichkeit, restlose Offenheit und völlige Hingabe an „ihren einzigen Vater". Er aber verschwendete sich. Dieser Meister des Briefstiles —

einer der größten dieser Meister in der ganzen Briefliteratur — wußte seine Seele in wenige Zeilen zu gießen. Als sie krank am Fieber liegt, schreibt er 1606 ein Billett, über das der ganze Charme dieses feinen, vornehmen Heiligen ausgegossen ist, etwas ganz Zartes und Liebliches: „Ich stehe vor der Visitation der Diözese und tue es mit Mut, und diesen Morgen fühlte ich einen besonderen Trost in diesem Unternehmen, nachdem ich mehrere Tage lang lauter Bangigkeit und Traurigkeit hatte, die jedoch nur an das Äußere meines Herzens rührten, nicht an das Innere; es glich dem leichten Schauer, der beim ersten Gefühl der Kälte kommt. Doch wie ich Ihnen manches Mal gesagt: unser guter Gott behandelt mich als ein sehr zartes Kind, denn er setzt mich keinem schweren Stoß aus. Er kennt meine Schwachheit, und daß ich keine starken Schläge ertragen kann. Ich sage Ihnen so meine kleinen Angelegenheiten, weil das eine große Wohltat für mich ist. Ja doch, ich weiß Ihnen Dank, daß Sie Ihr Fieber lieben. Was mich betrifft, so denke ich, wenn wir einen sehr feinen Geruch hätten, so würden wir in allem, was wir leiden, tausend Wohlgerüche riechen. Denn obwohl die Leiden an sich keinen angenehmen Geruch haben, so gehen sie von der Hand oder dem Herzen des göttlichen Bräutigams aus, der nichts anderes ist als der Wohlgeruch und Balsam selbst, und darum kommen sie voller Lieblichkeit zu uns. Erhalten Sie, meine liebe Tochter, erhalten Sie Ihr Herz weit vor Gott. Wandeln wir immer fröhlich in seiner Gegenwart, er liebt uns, wir sind ihm teuer . . . lieben wir ihn nur recht zärtlich, und mögen uns die Finsternisse und Stürme umgeben, möge uns bitteres Wasser bis an den Hals reichen, solange er unser Mantel ist, haben wir nichts zu fürchten. Ich werde Ihnen oft schreiben, meine Tochter, und Sie tausend und tausendmal segnen mit den Segnungen, welche wir Gott anvertraut haben. Leben Sie fröhlich. Sie mögen gesund oder krank sein, drücken Sie Ihren Bräutigam Christus an Ihr Herz. Meine liebe Tochter, meine sehr liebe Tochter, der ich bin, was seine göttliche Majestät will, daß ich sein soll und was sich nicht aussprechen läßt. Es lebe Jesus."

Er sah in ihr seiner Seele Widerschein. Er sah, wie sie, je länger, je mehr in mystische Tiefen versank, wie ihre „Seele in Gott zerrann", wie sie mitten unter den unzähligen Ordensleitungsgeschäften, den Ordensgründungen, Visitationen, Reisen, so wie er ihre Seele in Reserve hielt für Gott und wie sie „langsam

wie in der Glut des Weihrauches vor Gott verrauchte". So wurde diese heilige Gemeinsamkeit das große Erlebnis, aus dem heraus er das hohe Lied seiner Seele sang, den Sang an Theotimus, den Sang „von der Liebe Gottes". Für die Mutter und Schwestern von der Heimsuchung, sagt er in der Vorrede, habe er das Buch geschrieben. Aber als es fertig war, sagte er der Ordensleiterin: „Das Buch habe ich für Sie geschrieben." So ist denn dieses wunderliebliche Buch der klingende Akkord dieser beiden Seelen, Glockenklang, der nach oben schwingt, von zwei Glocken geläutet, heilige Harmonie und mystische Zweisamkeit, unsterbliches Denkmal einer heiligen Freundschaft. O pia caritas, o cara pietas, amica unitas.

Einst hat er, — es ist im 9. Kapitel des 3. Buches von der Liebe Gottes — die Unruhe des Herzens selig gepriesen: „O wunderbare, liebenswürdige Unruhe des menschlichen Herzens! O meine Seele, sei immerdar ohne Ruh und Rast auf dieser Erde, bis du eintauchst in die frischen Wasser des unsterblichen Lebens, bis du die allerheiligste Gottheit findest, die allein es vermag deinen Durst zu löschen und deine ganze Sehnsucht zu stillen . . o mein Gott, mit welcher Innigkeit, mit welchem Wonnegefühl eilen wir dann, um mit der unversiegbaren Quelle der göttlichen Güte uns zu vereinigen, uns ganz in sie zu versenken oder sie ganz in uns aufzusaugen." Wollte ich in das Zentrum dieses großen und weiten Herzens eindringen, würde ich es wohl in diesen Worten suchen. Selige Unruhe war es und jene Sehnsucht nach dem Anschauen Gottes, jener Durst nach der Erkenntnis in der Ewigkeit und jenes Taubenflügelschlagen der Seele, um in der großen Stille Gottes zu ruhen, jene Unruhe und Sehnsucht, die des Erdenglückes, des armseligen, kleinen Erdenglücks überdrüssig ist. Und wir wären reicher, wir Verarmten von heute, wenn wir dieses Geistes auch nur einen Hauch hätten.

*

1. P. Talon, S. J., Les oeuvres du Bien-Heureux François de Sales, Paris 1647. — Sämtliche Werke des hl. Franz von Sales, nach der neuesten vermehrten französischen Originalausgabe übersetzt, Regensburg, Mainz 1882. — Les Epistres spirituelles de saint François de Sales, rec. par Messire Louis de Sales, Prévost de l'Eglise de Genève, Paris 1676. — Introduction à la Vie dévote de Saint François de Sales, publ. par P. Jean Brignon S. J., Lyon 1803. — Dr. Becker, Ausgewählte Briefe des Kirchenlehrers Franz von Sales, Freiburg: Herder 1898.

2. M. Hamon, Vie de Saint François de Sales, Nonvelle édition par Gonthier et Letourneau, I. Paris 1917. — Strowski, Saint Fran-

çois de Sales; introduction à l'histoire du sentiment religieux en France au dix-septième siècle, Paris 1906. — Henri Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Tome 1. Humanisme dévot. (1580—1660), Paris 1916. — Abbé Boulangé, Studien über den hl. Franz von Sales. Uebers. 2 Bde., München 1861. — Camus, Der Geist des hl. Franz von Sales. Uebers. 2 Bde., Wien 1830.

3. Briefe der hl. Johanna Franziska von Chantal, Ausgabe Migne. (Eine bessere u. neuere Ausgabe stand mir im Verlauf des Krieges nicht zur Verfügung.) — Em. Bougaud, Geschichte der hl. Johanna Franziska von Chantal. Uebers. 2 Bde., Freiburg 1869.

4. Scheuber, Kirche und Reformation, Einsiedeln Schweiz 1917. — Laros, Das Glaubensproblem bei Pascal, Düsseldorf 1918. — Weigand, Montaigne, München 1910. — Lasson, Histoire de la Littérature française, Paris 1909. — Heiler, Das Gebet, München 1919.

Vincenz von Paul

von Joseph Wittig





Vincenz von Paul

Ueber einen so verächtlichen Mann soll man nicht reden, meinte Vincenz von Paul, und es hat etwas Peinliches an sich, nicht über ihn schreiben zu können, ohne gleich einen seiner ausgeprägtesten Grundsätze und einen seiner ehrlichsten Wünsche mißachten zu müssen. Aber es scheint ein Gesetz zu sein, dem alle religiösen Führer unterworfen sind, daß sie, je mehr sie Stillschweigen gebieten, desto offenkundiger werden. Der Name Vincenz von Paul wird auf der ganzen Erde genannt. Aber soweit ist der Wunsch des wahrhaft demütigen Apostels der Liebe in Erfüllung gegangen, daß nicht mehr seine Persönlichkeit, sondern sein Werk und der Geist, der sein Werk beseelte, mit seinem Namen bezeichnet wird: Vincenzarbeit heißt werktätige Liebe.

Wer den heiligen Vincenz in die Reihe der religiösen Erzieher der Menschheit stellt, muß von dem religiösen Charakter der werktätigen Liebe überzeugt sein. Denn nichts anderes als diese wollte Vincenz lehren. Und diese auch mehr durch die Tat als durch das Wort, so daß man von ihm sagen muß, daß seine Tat seine Lehre war. Sein Wesen und sein Wort traten in der Nachgeschichte seiner Persönlichkeit zurück. Aber es lohnt sich reichlich, sie wieder einmal in den Vordergrund zu stellen, denn sie waren die verborgen gehaltenen Leiter des wunderbaren Schauspiels der Liebe, das sich im Leben des hl. Vincenz abgespielt hat.

Von ihm reden heißt von Demut, Milde, Güte, Klugheit reden. „Ich bin nur ein Schweinehirt und der Sohn eines armen Bauern", so sagte er den armen Leuten, damit sie in ihm den Bruder sähen. Sein Leben lang mühte er sich, die Brücke zu schlagen zwischen sich und dem armen Volke. Sogar seine gelehrte Bildung verleugnete er und nannte sich einen Schüler der unteren Klassen, weil er erkannte, daß hohe Bildung ebenso sehr wie großer Reichtum und vornehme Abkunft im „Königreiche der Liebe" trennende Grenze ist. Er wird nicht müde, seinen Jüngern die Demut zu lehren. „Die Tugend der Demut ist ein Heilmittel gegen alle natürlichen Antipathien. Sie macht alle, die sie üben, liebenswürdig." „Sie besteht in der Liebe zur Selbstverachtung." „Sie hält uns in einer beständigen Neigung und Bereitwilligkeit,

uns immer wieder zu erniedrigen, bei allen Gelegenheiten, innerlich und äußerlich." „Glücklich ist, wer diese Stufe erreicht, denn er hat einen verborgenen Schatz und eine unversiegliche Quelle der Gnade gefunden." „Die Tugend der Demut wird geboren aus der wahren Selbsterkenntnis; sie veranlaßt uns, daß wir uns viel lieber verbergen als offen zeigen."

Diese Selbsterkenntnis drängte ihn zu Urteilen über sich, die uns übertrieben scheinen. „Das war sein einziger Fehler", so sagt Chantelauze, „daß er von sich selbst zu schlecht und von anderen zu gut redete." Von manchen Urteilen mag dies zutreffen. Der „abscheulichste und verwerflichste Sünder der Erde" war er wirklich nicht. Aber der ehrliche Kenner der Menschennatur wird die Wahrhaftigkeit eines Geständnisses nicht bestreiten, welches Vincenz an der Schwelle seines Greisenalters ablegt: „Mein Elend ist so groß, daß ich immer in einer Staubwolke von Fehlern bin, und anstatt daß mein Alter von 64 Jahren ein Antrieb zur Besserung meines Lebens ist, weiß ich nicht, wie es kommt, daß ich weniger fortschreite als jemals." Und niemand wird ohne tiefe Rührung seine Bitte lesen: „Gedenken Sie in Ihren Gebeten eines armen, sündenbeladenen Greises von 83 Jahren!"

In seiner Kindheit hütete er das Vieh seines Vaters in dem Dörflein Pouy am Fuß der Pyrenäen, wo er am 24. April 1576 geboren war. Zwei Gründe bestimmten seinen Vater, aus ihm „einen Mann der Kirche" zu machen, sein angeborenes Mitleid mit armen und gebrechlichen Menschen, denen er seine Spargroschen und manchmal auch einige Handvoll aus dem Mehlsacke seines Vaters schenkte, und die Erwägung, daß der immer kinderreicher werdenden Familie ein geistlicher Sohn geradezu eine finanzielle Notwendigkeit wurde. Diese Auffassung von den Aufgaben des geistlichen Standes begleitete auch den jungen Kleriker bis weit in seine Priesterjahre hinein. Noch im Jahre 1610 bedauerte er in einem Briefe an seine Mutter, daß er so wenig für seine Familie tun könne. Sein Ziel war damals ein reiches Benefizium. Schon im Jahre 1604 verhandelte er, eben Bakkalaureus geworden, mit dem Herzog von Epernon in Bordeaux wegen eines Bischofsstuhles. Es sah also nicht danach aus, als ob er ein Lehrer christlicher Demut und Weltentsagung werden sollte. Das „Mißvergnügen an allen vergänglichen Dingen", das er später für „kostbarer als alle Güter und Ehren dieser Welt" hielt, war ihm noch

fern. Seine Biographen übergehen gern seine ursprünglich so starke Anhänglichkeit an seine Familie. Er selbst erinnert sich daran und schildert den letzten Kampf mit ihr in einer Ansprache an seine Missionäre. Nachdem er ihnen von einem Besuche bei den Seinigen gelegentlich einer amtlichen Reise erzählt hatte, sagte er: „Ich hatte Furcht, mich an meine Verwandten zu hängen. Und tatsächlich, als ich acht oder zehn Tage mit ihnen verlebt hatte, um sie die Wege ihres Heils zu lehren und von ihrem Verlangen nach Erdengütern zu trennen, bis ich ihnen sagte, daß sie nichts von mir zu erwarten hätten und daß ich, selbst wenn ich ganze Kästen voll Gold und Silber besäße, ihnen doch nichts geben würde, weil ein Geistlicher sein Besitztum Gott und den Armen schuldet, empfand ich am Tage meiner Abreise einen solchen Schmerz über den Abschied von meinen Eltern, daß ich den ganzen langen Weg immer nur weinen konnte, weinen ohne Unterlaß. Den Tränen folgte der Gedanke, ihnen zu helfen und sie in eine bessere Lage zu bringen, dem einen dies, dem anderen jenes zu geben. So teilte ich ihnen im Geiste aus, was ich hatte und was ich nicht hatte. Ich sage dies zu meiner Beschämung und sage es, weil Gott es vielleicht zugelassen hat, damit ich besser die Notwendigkeit des evangelischen Rates erkenne, von dem wir sprechen. Ich befand mich drei Monate lang in dieser lästigen Leidenschaft, meine Brüder und Schwestern zu befördern. Das war ein unaufhörlicher Druck auf meinem armen Geiste. Wenn ich mich manchmal etwas freier fühlte, flehte ich zu Gott, daß er mich von dieser Versuchung befreie, und ich bat ihn so lange, bis er endlich Mitleid mit mir hatte und diese Anhänglichkeit an meine Verwandten von mir nahm, und obwohl sie seitdem von Almosen leben mußten und noch jetzt müssen, schenkte er mir die Gnade, sie ganz seiner Fürsorge zu überlassen und sie glücklicher zu schätzen, als wenn sie gut gestellt wären." „Bleiben wir fest!" so ruft er sich und seinen Zuhörern immer wieder in dieser Ansprache zu, und wenn später manche Prälaten ihre jungen Verwandten zu ihm brachten, um sie dem geistlichen Stande zuzuführen, gab er ihnen den Bescheid, man müsse Obacht geben, daß diese Kinder nicht den Zielen entzogen werden, welche Gott für sie bestimmt hätte, und nach seiner Ansicht sei es besser, sie in der Lebensstellung ihres Vaters zu belassen, im Arbeiterstande, der unter allen der geeignetste sei, das Heil zu wirken.

Seine Verhandlungen mit dem Herzog von Epernon waren mit starken geldlichen Verpflichtungen verbunden, aber eine kleine Erbschaft, die ihm eine „alte, gute Frau" in Toulouse vermacht hatte, gab ihm Hoffnung, diese wie seine früheren Schulden zu tilgen. Er mußte freilich einen Schuldner jener Frau einsperren lassen, um zu seinem Gelde zu kommen, und er folgte diesmal dem Evangelium nur so weit, als er sich mit einem Teil der geschuldeten Summe begnügte. Da traf ihn das Schicksal. Sein bisheriges Leben erhob sich um keine Linie über den Durchschnitt der damaligen französischen Geistlichkeit. Auch seine Lebensgeschichte mußte eine Bekehrung in sich schließen, wenn sie die Geschichte eines Heiligen werden sollte. Damals scheint er auch gelernt zu haben, daß sich die Menschen ihr Leben nicht selbst formen können. Gewaltsam aus seiner Laufbahn herausgerissen, begann er die Macht der göttlichen Vorsehung anzubeten und fortan unermüdlich zu predigen.

Auf der Heimkehr von jener Erbschaftsfahrt wurde das Schiff, in dem er bis nach Narbonne zu kommen hoffte, von türkischen Seeräubern angegriffen und er selbst, durch einen Pfeilschuß verwundet, mit seinen Reisegefährten, soweit sie nicht getötet waren, in Ketten auf den Sklavenmarkt von Tunis geschleppt, wie ein Marktpferd gemustert und erst einem Fischer und von diesem wegen zu geringer Seetauglichkeit einem alten Arzt verkauft, der schon seit 50 Jahren den Stein der Weisen suchte. Da erlebte und erlernte er ganz Sonderbares in der Werkstätte des Alchimisten. Zehn bis fünfzehn Öfen mußte er in Brand halten, und er tat es mit Lust. Der alte Zauberer gewann ihn lieb und versprach ihm Wissen und Reichtum, wenn er dem christlichen Gotte abschwüre. Es genügt nicht zu sagen, daß dies vergeblich war: Das einzigartige Verhältnis zu Gott, das Vincenz fortan erlebte und predigte, das bedingungslose Vertrauen auf seine sieghafte Macht und Führung, muß, wenn auch unbewußt und unbezeugt, damals in seiner Seele zur eigentlichen Kraft erwacht sein. Der Mann der rastlosen Tat lernte das Harren auf den Herrn: „Gottes Werke werden nicht, wenn wir es wollen, sondern wenn es ihm gefällt. Wir müssen mit geduldiger Zurückhaltung seinen Willen abwarten." „Die Werke Gottes haben ihren Augenblick. In diesem Augenblick wirkt sie die Vorsehung, nicht früher und nicht später." Vincenz beglückwünscht seinen späteren Nachfolger Alméras, daß

er nicht mit Ungestüm die Gründung der römischen Niederlassung betreibt. Solche Sorge müsse man der Vorsehung überlassen. Der Mann der stärksten Aktivität steht still und breitet seine Hände aus, um von Gott die Handlung zu empfangen. Selten ist an einem Manne der Tat das Wort Eckeharts so wahr geworden, wie an ihm: „Empfangen ist dein höchstes Schaffen." Wie eine süße Gewalt kommt es über ihn, was er tun soll. „Die Eingebungen Gottes sind lieblich, lockend und beinahe unbemerkbar. Dagegen wirken die Regungen der Natur und die Einflüsterungen des Teufels verwirrend und gewalttätig auf unsere Seele." Der große religiöse Streit seiner Zeit über das Verhältnis von Gnade und Freiheit hallt in seiner Seele nicht wieder. Er weiß die Stelle, wo sich Gnade und Freiheit den Kuß fruchtbarer Verbindung geben. „Das ist das Kennzeichen der wahren Kinder Gottes, immer in Freiheit den Absichten eines so guten Vaters zu entsprechen." Er glaubt an wirkliche Berufungen Gottes und unterscheidet sie von den falschen Berufen. „Unser Herr allein hat das Recht, zu evangelischer Tätigkeit zu berufen. Es ist ein Unterschied zwischen Beruf und Beruf wie zwischen Sonne und Mond und zwischen Tag und Nacht. Der Beruf, der nicht von Gott kommt, ist nur ein Schatten des wahren Berufes, wenn er auch ein schönes Gesicht und die gleiche Gewandung hat." Immer mehr gibt er die Initiative auf, um immer mehr Macht und Tat zu üben. „Es ist Sache der Vorsehung, daß sie uns an jene Stellen beruft, für welche sie uns einiges Talent gegeben." In zahlreichen Briefen an seine Missionspriester warnt er davor, Beruf und Wirkungskreis aufzugeben. Es sei sehr schwer, an einer Stelle, auf der uns Gott nicht will, das Heil der Seele zu wirken. „Gott läßt uns vom Schlimmen zum Schlimmeren gehen, wenn wir die Stelle verlassen, an die er uns gestellt." Dort trotzt er allen Schwierigkeiten und Verfolgungen. „Man muß sich im Gottvertrauen festigen; und wenn sich die ganze Welt erhöbe, uns zu vernichten, so würde doch nur geschehen, was Gott wohlgefiele." „Dieselben Nachstellungen, mit denen uns die Menschen zu schaden versuchen, benutzt Gott, um uns zu schützen und uns zu verteidigen." Der menschlichen Klugheit spricht er nur untergeordnete Ämter zu. „Die menschliche Voraussicht ist gut, wenn sie Gott unterworfen ist; aber sie wird sogleich zum Fehler, wenn man sich abhastet, einer Ungelegenheit zu entgehen, weil man dann mehr von

der eigenen Fürsorge erhofft als von der göttlichen Vorsehung." Sein eigenes Mißgeschick lernte er im Lichte des Vorsehungsgedankens verstehen. „Joseph geht nach Ägypten und erleidet dort das Elend der Sklaverei — und findet dabei sein und der Seinigen Glück."

Eine heilige Magie beherrscht das Leben des hl. Vincenz, seitdem er den Lockungen des afrikanischen Magiers widerstanden hatte. Zwar sind viele natürliche Hilfsquellen seines wunderbar reichen Wirkens aufgedeckt, die Reichtümer der Familie de Gondi, der Geheimbund der Kompagnie vom hl. Sakrament, die Wohltätigkeit fürstlicher Persönlichkeiten, aber es bleibt doch immer noch ein Geheimnis, wie so vieles durch einen einzigen Mann geschehen konnte. Vincenz selbst nennt dieses Geheimnis immer wieder Gottes Vorsehung.

Als der Alchimist gestorben war, kam Vincenz in verschiedene Hände, zuletzt in die eines Renegaten aus Nizza, dessen Lieblingsfrau er durch den Psalmensang von dem „fremden Lande an den Flüssen Babylons" zum Christentum bekehrte. Auch der Renegat entschloß sich auf das Drängen der Frau, zu dem schönheitsreichen Glauben seines Sklaven zurückzukehren, und floh mit der Frau und Vincenz nach Frankreich. Dort trat die schwarze Magie zunächst in den Dienst der weißen. Der päpstliche Vizelegat von Avignon, der die Wiederaufnahme des Renegaten vollzog, war ein Freund der Geheimwissenschaften und zog Vincenz an sich, um von ihm die Künste des afrikanischen Magiers zu erlernen. Wieder winkte ein gutes Benefizium, diesmal als Preis für alchimistisches Wissen, für den „Spiegel des Archimedes", den „sprechenden Totenkopf" und anderes. Mit dem Vizelegaten ging Vincenz nach Rom, wo er sich dem Besuche der Heiligtümer und der theologischen Fortbildung an der Sapienza widmete, bis er auf Empfehlung des Legaten von den Gesandten Heinrichs IV. mit einer geheimen Mission an den König betraut wurde. So kam er Anfang 1609 an das Ziel aller ehrgeizigen französischen Geistlichen, an den Hof. Wir wissen aber nicht, welchen Eindruck er auf den König gemacht hat. Wir treffen ihn nur wieder, wie es scheint, ohne Ehrgeiz und Hoffnung, in der Vorstadt Saint Germain und an den Krankenbetten des nahen Spitals Charité. Da fing er das Leben der Selbstverachtung an. Die alten Biographen erzählen hier, daß er in Verdacht gekommen sei, seinem Zimmergenossen die Barschaft gestohlen zu

haben. Aber nicht dieses Erlebnis scheint den Bruch in seinem Leben herbeigeführt zu haben. Er ließ sich vielmehr in den Hofstaat der geschiedenen Gemahlin Heinrichs IV., Margarete, aufnehmen und erhielt als ihr Almosenpfleger endlich sein erstes Benefizium, die Zisterzienserabtei S. Leonhard de la Chaume in der Diözese Saintes. Damals schrieb er jenen Brief an seine Mutter, in dem er noch seine ganz weltliche Auffassung von der priesterlichen Mission offenbart. Aber an dem „halb heidnischen" Hofe der Königin scheint er zur Selbstbesinnung gekommen zu sein. Die Quellen reden von tausend Versuchungen und Gefahren, denen er entfliehen mußte, von einer schweren Erkrankung seines Geistes, einer starken Erschütterung seiner Glaubensüberzeugung. Er verließ den Hof und flüchtete sich in das Pariser Haus der Oratorianer zu P. Berulle, dessen heiligmäßiger Persönlichkeit er sich fortan ganz anvertraute. In zwei Jahren aszetischer Schulung lernte er bei ihm die Geheimnisse der Seelenleitung. Und es ist wohl eine dankbare Erinnerung an ihn, wenn er in einem Briefe schreibt: „Die Seelenleitung ist eine Stätte des Rates in den Schwierigkeiten, der Ermutigung in der Verzagtheit, der Zuflucht in den Versuchungen, der Kraft in der Mühsal und schließlich eine Quelle der Segnungen und Tröstungen, wenn der Seelenführer liebevoll, klug und erfahren ist." Er selbst wurde bald ein gesuchter Seelenführer. Von seinen Grundsätzen und Lehren seien nur einige genannt: „Zu seinem Beichtvater muß man mit Vertrauen gehen und ihm das Herz mit Schlichtheit und Aufrichtigkeit eröffnen, aber kurz, mit dem Verlangen, Nutzen davon zu haben, und mit dem Entschluß zu halten, was er sagt." „Im geistlichen Leben soll man mit den Anfängen wenig hermachen, sondern mehr auf den Fortschritt und auf das Ende achten. Judas hat gut angefangen und schlecht geendet; Paulus hat gut geendet, obgleich er schlecht begonnen hatte." „Wer einmal erleuchtet war und das Wort Gottes verkostet hat, kann sich, wenn er fällt, nur sehr schwer zu neuer Buße aufrichten." Die Zeitgenossen des hl. Vincenz hatten von ihm den Eindruck eines außerordentlich klugen Mannes. Alle Welt kam zu ihm, um sich Rat zu holen. Das war Geist vom Geiste des P. Berulle. Vincenz selbst sagte: „Das beste Studium ist die Arbeit an der Tugend; es ist nützlich für uns und noch nützlicher für andere." Für den Unterricht seiner Missionäre bildete er später die Lehre von der geistlichen Klugheit zu einer besonderen

Theorie aus: „Das ist dieser Tugend eigen, daß sie die Worte und die Handlungen regelt und leitet. Sie gibt die weise und zweckmäßige Lehre ein. Sie verleiht bei der Unterhaltung Umsicht und Urteil in den Dingen, die von Natur und ihren Umständen nach gut sind, und unterdrückt und bedeckt mit Schweigen jene, die gegen Gott sind oder dem Mitmenschen schaden oder nach Eigenlob zielen oder nach irgendeinem anderen schlechten Zwecke. Dieselbe Tugend leitet uns an, mit Überlegung, Reife und aus einem guten Beweggrund zu handeln, was wir auch immer tun, nicht nur dem Wesen und der Ausführung, sondern auch den Umständen nach, so zwar, daß der Kluge handelt wie er muß, wann er muß und für welches Ziel er muß. Der Unkluge dagegen ist weder wählerisch in der Art und Weise noch in der Zeit noch in den Beweggründen. Der Kluge tut alles nach Gewicht, Maß und Zahl." „Klugheit und Einfalt streben nach demselben Ziele, nämlich im Aufblick zu Gott recht zu reden und recht zu handeln. Ich weiß, daß man Unterschiede zwischen beiden Tugenden finden wird bei begrifflicher Unterscheidung, aber in Wahrheit sind sie nach Wesen und Aufgabe eine große Verbindung. Die christliche Klugheit und Einfalt entziehen uns den trügerischen Gütern der Welt und veranlassen uns, die stetigen und dauerhaften Güter zu erfassen... Sie sind wie zwei gute, unzertrennliche Schwestern und so notwendig für den geistigen Fortschritt, daß, wer sie zu gebrauchen weiß, wie es erforderlich ist, ohne Zweifel große Schätze von Gnaden und Verdiensten anhäufen wird... Die wahre Klugheit paßt unser Erwägen den Grundsätzen Christi an und gibt uns die Regel, über alle Dinge so zu urteilen, wie unser Herr über sie urteilte... Fassen wir diesen Entschluß und gehen wir in Sicherheit diesen königlichen Weg, auf welchem Jesus Christus unser Führer sein wird!" Was uns der erste Biograph des hl. Vincenz von der klugen Bedenklichkeit seines Helden mitteilt, stimmt genau mit diesen Worten überein. Er sprach zu den Ratsuchenden nur wenig, immer in Hut vor jedem Worte, das Unsicherheit und Mißtrauen erzeugen könnte. Mit seinem scharfen Geiste suchte er in die Zukunft zu dringen und alle Schwierigkeiten und Folgen zu erkennen. Auch er sah in Welt und Seele den großen Kampf der beiden Herrscher und der beiden Feldherrn Christus und Teufel und beobachtet ihre Taktik. „Der Teufel führt die guten Seelen irre, indem er sie anstachelt, mehr zu tun als sie können, damit sie gar nichts zustande-

bringen. Der Geist Gottes dagegen drängt ganz mild, das Gute zu tun, das man vernünftigerweise tun kann, damit man es beharrlich und treu vollbringe." Im übrigen hatte er keine so große Teufelsfurcht, daß er überall den alles beherrschenden Einfluß des Teufels zu sehen vermeint hätte. „Der Dämon kann bellen, aber nicht beißen. Er kann Furcht einjagen, aber kein Unglück zufügen." Als ihm die Missionare von Saintes über geheimnisvolle „unterirdische" Geräusche berichteten, die sie sehr erschreckt hatten, schrieb er ihnen, sie sollten erst untersuchen, woher diese Geräusche kämen, ob von Menschen oder vom Teufel. Im letzteren Falle müsse man allerdings die Segnungen anwenden, welche die Kirche bei derartigen Quälereien erlaubt.

Es ist unbekannt, warum Vincenz nicht bei den Oratorianern blieb. Wir wissen nicht einmal, ob er die Absicht hatte, dort zu bleiben. Er war, wie es scheint, ziellos bis auf das eine Ziel, zu dem er sich fortan immer bekennt: „Den Willen Gottes abwarten und, wenn er offenbar wird, ihn tun." Offenbar wird aber, wie er selbst zu sagen pflegt, der Wille Gottes durch die Weisung der Oberen. Darum ließ er sich von P. Berulle 1612 als Pfarrer nach dem armen Dorfe Clichy vor den Toren von Paris, Ende 1613 als Hausgeistlichen und Erzieher in das Haus der Gondi, 1617 als Seelsorger nach Châtillon-lez-Dombes in der Nähe von Genf und 1618 wieder in das Haus der Gondi senden.

Die Gondi waren eine alte florentinische Adelsfamilie, die sich von den französischen Adelsfamilien durch starken kaufmännischen Einschlag unterschied und den italienischen Nationalcharakter unversehrt erhalten hatte. Philipp Emanuel de Gondi, dessen Söhne Vincenz erziehen sollte, war General der Galeeren. Verwandtschaftliche Bande machten ihn noch mächtiger als sein Amt. Sein Oheim, Kardinal Pierre de Gondi, saß auf dem Bischofsstuhle von Paris, und als er 1616 starb, folgten ihm nacheinander die beiden Brüder Emanuels. Und daß einer der Söhne Emanuels den Bischofsstuhl erben werde, galt als eine ausgemachte Sache. Trotzdem war die Gesinnung des Generals und noch mehr die seiner Gattin von hingebender Frömmigkeit und strenger Kirchlichkeit. Es waren vornehme Charaktere, gütig, geistreich, die Gattin von engelgleicher Lieblichkeit und glühender Andacht, nicht ganz frei von Mystizismus und Skrupulosität, dem Porträt nach wie eine Madonna von Perugino. Ihre drei Söhne waren indes von ganz

anderer Art, besonders der erste, Pierre, der spätere Nachfolger seines Vaters, ein tollkühner Mensch, der in der Verschwörung des Comte de Soissons die Aufgabe übernahm, den Kardinal Richelieu bei der hl. Messe zu erschlagen, und der dritte, Jean-François-Paul, der später so berüchtigte „Kardinal de Retz". In diesen beiden „jungen Dämonen" war der Geist des alten Albert de Gondi, ihres Großvaters, wieder lebendig geworden, dieses Mannes ohne Treu und Glauben, des Schuldgenossen der Bartholomäusnacht und des Meuchelmordes am König von Navarra. Da hatte Vincenz zum ersten Male amtliche Gelegenheit, sich als „religiöser Erzieher" zu bewähren. Der Mißerfolg konnte kein größerer sein. Leider sind die ersten 250 Seiten der famosen Memoiren des Kardinals de Retz verloren gegangen, auf denen dieser von den tollen Abenteuern seiner Jugend, aber auch von dem Unterrichtsbetrieb des hl. Vincenz erzählt. „Heilige im Himmel und große Herren auf Erden" sollte Vincenz nach dem Wunsche der Mutter aus diesen Jungen machen. Er „erreichte nicht mehr als Savonarola an Machiavelli"! So mußte Vincenz erkennen, daß des Menschen höchster Beruf, der ihn zu der ihm bestimmten Größe führt, nicht immer das Hauptamt ist, daß er sich vielmehr oft aus Nebenaufgaben entwickelt. Die Kinder der Familie Gondi sollte er erziehen, die Eltern erzog er. Noch ganz im Banne falscher Ehrbegriffe, forderte der General nicht lange nach dem Eintritt des hl. Vincenz in sein Haus einen der Herren vom Hofe vor seine Waffe und erflehte sich vor dem Altare, an dem Vincenz das hl. Opfer darbrachte, Segen und Glück für den Kampf. Da begann ein Ringen zwischen Priester und Offizier im Gebet und dann in offener Aussprache. Vincenz siegte und leitete damit eine Antiduellbewegung ein, die zu strengen gesetzlichen Erlassen des Königs und des Papstes führte. Die Gemahlin des Generals erwählte nun den Erzieher ihrer Söhne zum Seelenführer und wurde unter seinem Einfluß die Spenderin reichster Almosen an die Armen auf ihren Gütern, die Trösterin der Kranken, denen sie gern mit eigenen Händen half, die Helferin der Witwen und die Mutter der Waisen, die erste Jüngerin des hl. Vincenz in der werktätigen Liebe, nachdem er mit allen Mitteln, sogar durch zeitweilige Entfernung aus ihrem Hause, ihre ungesunde Frömmigkeit und leidenschaftliche Ängstlichkeit überwunden hatte. In ihrer Seele kämpfte Vincenz zum ersten Male den Kampf aus zwischen der einseitig

gepflegten religiösen Beschaulichkeit und dem durch Betrachtung und Gebet befruchteten apostolischen Leben. Das ganze religiöse Frankreich war in diesen stillen Kampf verwickelt, in dem sich der Sieg auf keine Seite neigen darf, wenn das religiöse Leben eines Landes gesund bleiben soll. Aber schon neigte sich der Sieg auf die Seite der „Eremiten", als Vincenz mit seinen großen Heerscharen apostolischer Seelen herbeikam und das gesunde Gleichgewicht wiederherstellte. Vincenz ist sich sein Leben lang nicht untreu geworden in seiner Liebe zum tätigen Leben. Obwohl er ein Gebetsleben von unvergleichlicher Tiefe und Innigkeit pflegte und den Tag mit stundenlanger Andacht begann und dabei der Erde ganz entrückt war, predigte er doch immer die christliche Tat. Des Morgens sammelte er Manna, wie er sagt, um in der Wüste des Lebens nicht zu verschmachten. Dann aber liebte er die Wüste des Lebens. Er müsse auf dem heiligen Berge gewesen sein, meinten seine Jünger, denn sie sahen das Leuchten des Moses in seinem Angesichte. Aber er blieb nicht auf dem Berge bei Gott, sondern stieg zum Volke hernieder, um sein Gesetzgeber und Führer zu werden. „Das betrachtende Leben," so äußert er sich immer wieder in seinen Ansprachen und Briefen, „ist vollkommener als das gewöhnliche, aber es ist nicht vollkommener als jenes, welches Beschaulichkeit und Tätigkeit verbindet." „Es ist ein großer Unterschied zwischen dem apostolischen Leben und dem Einsiedlerleben von Chartreux. Dieses ist in Wahrheit sehr heiligmäßig, aber es ist denen, die Gott zum apostolischen Leben berufen hat, unzuträglich. Das apostolische Leben ist in sich das vorzüglichere. Sonst hätten es nicht Johannes der Täufer und Jesus Christus dem anderen vorgezogen. Sie verließen die Einsamkeit, um dem Volke zu predigen. Übrigens schließt das apostolische Leben das betrachtende nicht aus, sondern verbindet sich mit ihm, um die ewigen Wahrheiten, die es zu verkündigen hat, besser zu verstehen. Es ist nützlicher für den Mitmenschen, den wir lieben müssen wie uns selbst, und dem wir auf andere Weise helfen müssen, als es die Einsiedler tun."

Die Familie der Gondi neigte etwas zu der einseitig aszetisch-beschaulichen Lebensauffassung der „Einsiedler", des Abtes Du Vergier de Hauranne von St. Cyran und seiner Freunde. Vincenz hatte diesen ehrwürdigen Mann durch P. Berulle kennen gelernt und schätzte seine Persönlichkeit und Sittenstrenge ebenso

hoch wie Franz von Sales und Frau Chantal. Aber in den Fragen der praktischen Lebensführung entstanden bald starke Gegensätze. Vincenz konnte nicht verstehen, daß dieser hochbegabte Mann ein so abgeschlossenes und für andere unnützes Leben führte. Auch eine Anzahl dogmatischer Irrtümer des Abtes tadelte Vincenz mit der ganzen Offenheit, Einfalt und Treffsicherheit seines Glaubens. In dem ausbrechenden Streit über das Verhältnis von Natur und Gnade sah er die Grundlage christlicher Erziehung und Lebensführung gefährdet. Als Vincenz seine große Missionsgesellschaft gegründet hatte, und durch seine Sendboten den religiösen Geist des ganzen Landes beeinflußte, lag dem Abte viel daran, ihn für seine Ideen zu gewinnen. Das wäre ein Sieg des Jansenismus über die ganze französische Kirche geworden. Die Bemühungen des Abtes endeten aber damit, daß er dem hl. Vincenz jegliches Verständnis für die jansenistischen Theorien absprach. Vincenz befolgte den Grundsatz, an den er sich auch den Protestanten gegenüber hielt: „Kontroversen sollen vermieden werden, sowohl die mit den Protestanten wie die mit irgendwelchen anderen. Demütig und freundlich müsse man die Wahrheit lehren. Was man sage, müsse aus dem Innersten des Mitgefühls und der Liebe kommen." Deshalb war er auch mit dem strengen Vorgehen Richelieus gegen den Abt nicht einverstanden und mußte es dafür dulden, daß ihn der Kardinal seine Ungnade deutlich fühlen ließ. Er scheint die Verbindung mit dem Abte nicht ganz aufgegeben zu haben, und als Ludwig XIII. nach dem Tode Richelieus die strenge Haft des Abtes in Vincennes ein wenig milderte, durfte Vincenz dem Gefangenen einige Tröstungen bringen. Und nach der Freilassung beglückwünschte er ihn. Auch seinem Neffen de Barcos erwies er später manche Gunst. Aber seine Briefe beweisen, daß er den Rigorismus der Jansenisten ebenso streng abwies wie den von ihnen bekämpften Laxismus. Wohl versuchte de Barcos in einer literarischen Fehde mit dem ersten Biographen des hl. Vincenz nachzuweisen, daß Vincenz ein geheimer Parteigenosse des Abtes gewesen sei, und die Angelegenheit ist noch nicht völlig aufgeklärt. Aber das scheint gewiß zu sein, daß er die Lehren des Abtes verurteilte. Er war sein Gegner, aber ein sehr vornehmer. Scharf bekämpfte er die literarischen Erzeugnisse der Jansenisten, besonders das Buch „von der häufigen Kommunion" mit seiner Theorie von den „zwei Oberhäuptern der Kirche", für

dessen Verwerfung er mit dem Kardinal Mazarin tätig war. Und mit Freuden begrüßte er die Bulle „Cum occasione" des Papstes Innocenz' X. gegen die fünf häretischen Leitsätze des Jansenius-buches „Augustinus", warnte aber immer wieder vor persönlicher Beschämung der Jansenisten und wirkte für ihre Wiedervereinigung mit der Kirche. Freilich sah er sich gezwungen, aus seiner eigenen Genossenschaft 14 Mitglieder zu entlassen, die sich den Weisungen des Papstes nicht fügen wollten, und suchte mit besonderer Sorgfalt die jansenistischen Theorien von dem jungen Nachwuchs der Genossenschaft fernzuhalten, und erreichte, daß durch das Christentum Frankreichs im 18. Jahrhundert trotz aller Neigung zum jansenistischen Rigorismus ein warmer Strom der Gnade und der barmherzigen und weitherzigen werktätigen Liebe floß. Das war das Größte, was Vincenz für Volk und Klerus von Frankreich getan hat. Seine Predigt von der Liebe blieb unvergessen. „Lieben wir Gott," so sagte er seinen Missionaren, „aber so, daß es auf Kosten unserer Arme und im Schweiß unseres Antlitzes geschieht. So viele Akte der Liebe zu Gott, der Zuneigung, des Wohlwollens und ähnlicher innerer Regungen und Betätigungen eines zarten Herzens, seien sie auch noch so gut und noch so begehrenswert, sind trotzdem verdächtig, wenn sie nicht zu irgendeiner Betätigung der wirksamen Liebe führen. Darauf müssen wir achten, denn es gibt viele, welche sich begnügen, ihr Äußeres wohlgeordnet und ihr Inneres angefüllt mit großen Empfindungen zu halten, aber versagen, wenn es zur Tat kommt ... Sie lassen sich von ihrer überhitzten Einbildung täuschen, sie begnügen sich mit süßer Zwiesprache im Gebete und reden davon wie Engel. Aber darüber hinaus, wenn es in Frage kommt, für Gott zu arbeiten, zu leiden, Abtötung zu üben, die Armen zu unterrichten, das verlorene Schäflein zu suchen, Kranke zu pflegen, ach, da ist niemand; da fehlt ihnen der Mut. Nein, nein, täuschen wir uns nicht: „Totum opus nostrum in operatione constitit." „Das ist so wahr, daß uns der heilige Apostel erklärt, daß uns nur unsere Werke in das andere Leben begleiten." „Die Kirche ... sucht Werkleute, aber Werkleute, welche arbeiten. Nichts ist dem Evangelium entsprechender, als Licht und Kraft für die Seele im Gebete, in der Lesung und in der Einsamkeit anzusammeln, dann aber auszugehen und den Menschen diese geistige Mahnung zu vermitteln."

„Gott verlangt von uns das Herz. Er kann weder unser Wissen brauchen noch unsere guten Werke, wenn er nicht unser Herz hat.“

Auf dem Schloß von Folleville, wo sich Vincenz im Jahre 1617 mit Frau de Gondi aufhielt, fand er den Weg zum Volke. Ein Bauer hatte ihm in Todesgefahr eine Lebensbeichte abgelegt und den ganzen Jubel seiner von Sünde befreiten Seele vor der Frau de Gondi ausgesprochen. Da drängte die edle Dame ihren Seelenführer, dem ganzen Volke eine Predigt über die Wichtigkeit und den Segen der Lebensbeichten zu halten. Die Predigt war von großem Erfolge. Mehrere Priester mußten zu Hilfe gerufen werden, um den neuerwachten religiösen Bedürfnissen des Volkes von Folleville zu genügen. Da war auf einmal eine Volksmission geworden, und der Gedanke, solche Missionen zu einer dauernden und allgemeinen Einrichtung zu machen, ließ den hl. Vincenz und seine Jüngerin nicht mehr los, bis er sieben Jahre später zur Wirklichkeit wurde. Am 17. April 1625 unterzeichneten Herr und Frau de Gondi einen Stiftungsvertrag, in dem sie 45 000 Livres zum Unterhalt von zunächst sechs Priestern bestimmten, deren Auswahl dem hl. Vincenz überlassen bleiben sollte. Diese Priester sollten ihre ganze Kraft dem Werke der Volksmissionen widmen. Ihre Tätigkeit sollte unentgeltlich sein und sich streng auf die Landgemeinden unter besonderer Bevorzugung der Familiengüter der Gondi beschränken. Zur Aufnahme in die Gesellschaft wurde der ausdrückliche Verzicht auf alle kirchlichen Benefizien und Würden gefordert. In die Tätigkeit der Missionspriester sollte auch die priesterliche Fürsorge für die Galeerensklaven eingeschlossen sein.

Unterdes hatte nämlich Vincenz ein neues Gebiet für die erbarmende Liebe entdeckt. Das Leben der Galeerensklaven, die unter dem Befehle des Generals de Gondi standen, glich einer Hölle voll Qual und Verzweiflung. Vincenz hatte Gelegenheit, in die Kerkerräume der Galeerensträflinge hinabzusteigen. Wieder folgte eine ernste Aussprache mit dem General. Vincenz setzte durch, daß die Sträflinge aus den einzelnen Gefängnissen in einem von ihm gemieteten Haus untergebracht wurden, wo er mit Hilfe des Pariser Bischofs zunächst ihre körperliche Not linderte, dann aber auch voll Liebe und Erbarmen ihre haßerfüllten, verzweifelten Herzen zu neuem Glauben und Hoffen erhob. Der Erfolg war so überraschend, daß Ludwig XIII. im Jahre 1619 den hl. Vincenz zum Seelsorger aller französischen Galeeren mit den Ehren und

Rechten eines Galeerenoffiziers ernannte. Nun hatte Vincenz freie Hand. Er reiste an die Hauptplätze der französischen Galeeren, hielt Missionen ab, gründete Spitäler und wirkte vor allem durch persönliche Zusprache, und dies so innig und erfolgreich, daß sich später die Legende bildete, er habe sich selbst unbekannterweise in Fesseln schmieden lassen, um durch Tausch einen Sträfling zu befreien.

Die Missionsgesellschaft wuchs langsamer als ihre Ziele und Aufgaben. Vincenz erkannte, daß vorher ein anderes Werk notwendig sei, nämlich die Reform des französischen Klerus, vor allem die Heranbildung eines apostolisch gesinnten priesterlichen Nachwuchses. Frankreich besaß damals zwar eine Reihe berühmter Universitäten, an denen die Theologie gelehrt wurde, aber keine Anstalten für die aszetische und praktische Ausbildung des Seelsorgeklerus. Das Konzil von Trient hatte zwar eine Anzahl Provinzialkonzilien ausgelöst, aber ihre Reformdekrete waren ohne Wirkung geblieben. Die kleine Zahl leuchtender Priesterbilder vermochte den Eindruck der großen Masse des Klerus so wenig auszugleichen, daß der Priestername schon Schimpfname zu werden begann. Die Oratorianer hatten einen ungeeigneten Weg eingeschlagen, indem sie den vorhandenen Klerus zu reformieren versuchten, ohne sich mit der Heranbildung eines jungen tüchtigen Nachwuchses zu beschäftigen. Immerhin waren aus ihren Reihen eine Anzahl erfolgreicher Reformatoren hervorgegangen. Auch Vincenz hatte sich ja bei ihnen geistig schulen lassen. In einem Gespräch zwischen Vincenz und dem Bischof Potier von Beauvais entstand nun der Gedanke, für die Weihekandidaten von Beauvais geistliche Übungen abzuhalten. Vincenz entwarf einen genauen Plan und führte ihn schon im nächsten Jahre (1628) durch. Als dies der Erzbischof von Paris erfuhr, ersuchte er Vincenz, jene Übungen auch für seine Weihekandidaten zu wiederholen. Damit war der Missionsgesellschaft diese neue Aufgabe zugefallen, die zwar die ursprüngliche nicht verdrängte, aber an Bedeutung weit überragt. Bald wurden auch die Ordinanden anderer Diözesen zugelassen, und St. Lazarus, das Haus der Missionsgesellschaft, wurde für das ganze Reich eine Pflanzstätte geistig geschulter Kleriker. Um den Geist, der in diesen Weiheexerzitien geweckt wurde, festzuhalten und zu pflegen, schlug ein früherer Teilnehmer der Exerzitien vor, regelmäßige Priesterkonferenzen abzuhalten.

Schon die zweite Konferenz im Juli 1633 schuf eine feste Organisation für die dauernde Erneuerung des priesterlichen Geistes, einen Priesterverein, und Vincenz arbeitete die Statuten für diese bald allwöchentlichen „Dienstagskonferenzen" aus. Auch Männer wie Olier und Bossuet wurden Mitglieder. Kardinal Richelieu wählte gern aus der Mitgliederliste des Vereins die Kandidaten für Bischofsstühle aus. Die Dienstagskonferenzen wurden eine neue Pflanzstätte für das Missionswerk, da die Teilnehmer sich gern von Vincenz zu seelsorglichen Arbeiten verwenden ließen. Ganz Paris, aber auch das Land bis Metz, wurde überströmt von der geistigen Flut, die dem Priesterverein entquoll. Die Einrichtung von allgemeinen Exerzitien für Priester und Laien und von Standesexerzitien, sogar für Hof und Heer, war die naturgemäße Folge. Und doch fehlte noch die Grundlage des großen Reformwerkes, das Seminar im Sinne des Konzils von Trient. Bisherige Gründungsversuche waren mißlungen. Vincenz ließ Seminare organisch aus seinem Werke herauswachsen. Das „innere Seminar" in St. Lazarus, das zunächst nur den Bedürfnissen der Missionsgesellschaft diente, war zugleich das erste eigentliche Priesterseminar Frankreichs. Mit unnachahmlicher Vatergüte erzog dort Vincenz die jungen Männer für seine Ideale. Neugründungen und Reformgründungen nach diesem Vorbild erfolgten bald, meist unter Mithilfe des hl. Vincenz und seiner Priester. Damit war das Reformwerk vollendet. Ein weiterer Ausbau war die Fürsorge für die „Clerici vagabundi", die sich in Paris umhertrieben und mit ihren Betteleien um Meßstipendien viel Ärgernis gaben. Gern folgte Vincenz, seinem Grundsatz getreu, „immer Ausschau zu halten nach neuen Aufgaben, aber auf den Ruf Gottes zu warten", der Anregung des Geheimbundes vom hl. Sakrament und sammelte diese Priester in St. Lazarus, wo er sie zum gemeinsamen geistlichen Leben anhielt, bis er ihnen sichere Arbeit oder Anstellung verschaffen konnte. Aber auch bei den ordnungsgemäß angestellten Geistlichen warb er für möglichste Durchführung des gemeinsamen Lebens.

Dieser Erziehungs- und Reformtätigkeit am französischen Klerus ist es zu verdanken, daß die Missionsgesellschaft des hl. Vincenz immer über eine große Anzahl Kräfte verfügte und ihre Wirksamkeit über die Grenzen Frankreichs ausdehnen konnte. Bald predigten die Missionare des hl. Vincenz den unsteten Hirten der

römischen Kampagna, den Bergvölkern der Apenninen, den Banditen von Korsika. Ein Land nach dem anderen öffnete sich ihnen. Diese apostolische Tätigkeit für das Christentum Europas hebt sich ganz eigenartig von dem pessimistischen Worte des hl. Vincenz ab: „Gott vernichtet nach und nach die christliche Kirche Europas infolge von Sittenverderbnis und Irrlehre, um das Evangelium den Ungläubigen zu übermitteln." Freilich war er nicht berufen, in der Heidenmission dauernde Erfolge zu erzielen. Die Mission in Madagaskar forderte 28 Mitglieder der Genossenschaft als Opfer und ging nach 25jährigem Bestande zugleich mit der dortigen französischen Handelskolonie ein.

Das Geheimnis der großen Erfolge, welche die Missionäre in Europa als Erzieher des christlichen Volkes hatten, beruht in der neuen Art der Volkspredigt, wie Vincenz sie seinen Jüngern lehrte. In der Zeit der großen rhetorischen Leistungen der französischen Kanzel verlangte er von seinen Missionären die schlichteste Predigtart. Er weist die Prediger auf das Beispiel der Schauspieler hin, die ihre Methode geändert hätten und nicht wie früher ihre Verse mit gehobener Stimme, sondern mit gemäßigtem Vortrag wie im familiären Gespräche hersagten. „Der Herr segnet die Unterredungen im schlichten und freundschaftlichen Ton, weil er selbst in dieser Weise unterrichtet und gepredigt hat. Diese Lehrweise, welche die natürlichere ist, behagt viel mehr, als die andere, welche gezwungen klingt. Das Volk gewinnt größeren Wohlgeschmack daran und hat größeren Vorteil davon." „Die Demut Christi in seiner Predigttätigkeit offenbart sich dadurch, daß er in einem viel schlechteren Stile predigte als seine Apostel. Er gewann seine Jünger mit Arbeit und Mühe, einen nach dem anderen, während Petrus durch seine erste Predigt fünftausend Menschen auf einmal bekehrte." Noch viel höher als die Predigt schätzte er den einfachen Katechismusunterricht. „Der Katechismusunterricht ist eine Notwendigkeit. Er bewahrt alle Früchte der Mission." „Das Volk hat diesen Katechismusunterricht so notwendig wie die Predigt und zieht oft größeren Nutzen daraus als aus einer Predigt. Der Katechismusunterricht entspricht am besten der Art, wie unser Herr die Welt belehrte und bekehrte." Vincenz selbst war von Natur aus Choleriker, aber er hatte in sich dieselbe Wandlung vollzogen wie Franz von Sales. Deshalb preist er unaufhörlich die freundliche Rede und den liebenswürdigen Um-

gang von Herz zu Herz. Die liebenswürdige Gesprächigkeit macht er zu einer Tugend. „Wir haben," so sagte er seinen Missionären, „die Gesprächigkeit um so notwendiger, als wir dazu durch unseren Beruf verpflichtet sind, untereinander und mit den Mitmenschen Zwiesprache zu pflegen. . . . Die Tugend der Gesprächigkeit ist wie die Seele einer guten Unterhaltung. Sie macht die Unterhaltung nicht nur nützlich, sondern auch angenehm. . . . Und wie die Liebe uns miteinander vereint, wie die Glieder eines einzigen Körpers, so vervollkommnet die Gesprächigkeit diese Vereinigung." Besonders für den Verkehr mit dem armen Volke empfiehlt er diese Tugend: „Sonst fühlen sich die Leute abgestoßen und wagen es nicht, sich uns zu nähern, indem sie glauben, wir seien zu streng, zu hohe Herren für sie. Aber wenn wir sie leutselig und herzlich behandeln, bekommen sie andere Gefühle für uns und werden fähiger, das Gute aufzunehmen, das wir ihnen bringen wollen. Da Gott uns bestimmt hat, ihnen zu dienen, müssen wir es in einer Weise tun, die ihnen am nutzreichsten ist, müssen sie also mit großer Leutseligkeit behandeln und die Mahnung des Weisen so aufnehmen, als sei sie an jeden von uns besonders gerichtet: „Zu dem Armen stelle dich so, daß er dich ansprechen kann!" Die Gespräche sollten aber nie zu Disputen werden. „Wenn man mit jemandem disputiert, so merkt dieser an dem ganzen Beweisgange, daß man die Oberhand behalten will. Darum bereitet er sich eher zum Widerstand vor als zur Erkenntnis der Wahrheit, und durch die Debatte wird der Geist nicht aufgeschlossen, wohl aber statt dessen für gewöhnlich das Herz zugeschlossen, während Güte und leutseliges Gespräch die Tür des Herzens öffnen. . . . Und ich könnte wohl sagen, daß ich noch nie einen Häretiker gesehen habe, der durch die Schärfe der Argumente bekehrt worden wäre, wohl aber durch Güte. So wahr ist es, daß diese Tugend die Kraft hat, die Menschen für Gott zu gewinnen. . . . Selbst die Galeerensträflinge, mit denen ich zusammen war, lassen sich nicht anders gewinnen. Wenn es mir passierte, daß ich trocken zu ihnen sprach, hatte ich ganz verspielt. Wenn ich sie aber wegen ihrer Ergebung lobte, ihre Leiden beklagte und ihnen sagte, sie seien glücklich, daß sie ihr Fegefeuer schon auf Erden abbüßen könnten, wenn ich ihre Ketten küßte, ihre Schmerzen mitlitt und meine Bekümmernis über ihr Unglück offenbarte, da hörten sie auf mich und gaben Gott die Ehre und ließen sich wieder aufnehmen in den Stand der Gnade."

Aus dem allen erkennt man, daß er in der Schlichtheit des Geistes, die ihm selbst eigen war, die beste Brücke zu den Menschen sah, die er selbst oder durch seine Missionäre für das religiöse Leben gewinnen wollte. Aber nach ihm gab es keine wahre Schlichtheit des Geistes ohne freiwillige Armut, die er, nachdem er einmal seine Mission erkannt hatte, unermüdlich durch Beispiel und Wort lehrte. Er selbst übte sie in vorbildlicher Weise. Ein armes, weißgetünchtes Stüblein in dem großen Lazarushause war sein Wohngemach. Kein Teppich machte es weich, kein Ofen warm. „Das Brennholz ist Eigentum des Herrgotts und der Armen, für Vincenz ist es nicht." Ein hölzerner, unbedeckter Tisch, zwei Strohstühle, ein Bett mit Strohsack und wenig mehr war seine Einrichtung. An der Wand klebte ein Papierbild. Dazu ein holzgeschnitztes Kreuz. Auch die Kleidung des hl. Vincenz, von dem man sagt, daß er während des Aufstandes der Fronde größere Summen an Bedürftige verteilte als die Banken seiner Zeit besaßen, war eine deutliche Predigt freiwilliger Armut. Ein alter Hut bedeckte seinen Kopf, und seine Glieder umhüllte ein Mantel, über den der Kardinal Mazarin manches Spottwort sagte. Denn Vincenz ging in dieser Ausstattung auch an den Hof. „Das ist alles, was der König tun kann, daß er einen tadellosen Kragen hat und einen neuen Hut trägt." Nicht einmal bei liturgischen Handlungen liebte Vincenz kostbarere Kleider und Geräte.

Diese Armut verlangte er auch von seinen Missionären. „Sie müssen wissen, meine Herren", sagte er ihnen, „daß diese Tugend das Fundament unserer Missionsgesellschaft ist. Diese Zunge, die zu Ihnen spricht, hat mit Gottes Gnade nichts von alledem, was die Gesellschaft gegenwärtig besitzt, erbeten. Und wenn es nur eines Schrittes bedürfte oder nur eines Wortes, um zu erreichen, daß die Gesellschaft in allen Provinzen und in allen großen Städten Niederlassungen erhielte und sich an Zahl und Bedeutung beträchtlich vermehrte, so würde ich dieses Wort nicht aussprechen wollen, und ich hoffe, daß mir der Herr die Gnade geben würde, es nie zu sagen. Das ist die Gesinnung, in der ich lebe: walten zu lassen die Vorsehung Gottes." „Die Armut", so meinte er, „erhebt unser Herz zu Gott, so daß wir an ihn denken, während die Güter der Welt jene, die keinen rechten Gebrauch davon zu machen wissen, zur Gottvergessenheit führen." „Ach, was würde aus unserer Genossenschaft werden, wenn sich in ihr die Anhänglichkeit an die

Güter der Welt festsetzte! . . . Einige große Heilige haben gesagt, die Armut sei das Band der Ordensgenossenschaften. Wir sind zwar keine eigentlichen Ordensmänner, weil wir es nicht für angängig hielten, daß wir solche seien, und wir sind es auch nicht wert, aber es ist trotzdem nicht weniger wahr, daß die Armut das Band der geistlichen Genossenschaften und insbesondere der unsrigen ist. Sie ist das Band, das sie trennt von allen Dingen der Erde und sie in vollkommener Weise an Gott anbindet." Er bedroht die Seinigen mit dem Fluche, wenn sie die Habsucht in ihre Reihen eindringen lassen wollten. „Wenn dieses Unglück über die Genossenschaft käme, was würde man dann sagen, und wie würde man dann leben? Man würde sagen: Wir haben so viele Tausend Livres Einkommen, da müssen wir in Ruhe leben. Warum durch die Dörfer wandern, warum so viel arbeiten? Lassen wir die Landleute! Mögen ihre Pfarrer für sie Sorge tragen, wenn es ihnen gut scheint! Leben wir angenehm, ohne uns so viele Mühe zu machen! Sieh da, wie die Trägheit dem Geiste der Habsucht auf dem Fuße folgen würde. Man würde nur eine Beschäftigung haben, nämlich die irdischen Güter zu erhalten und zu vermehren, und im übrigen seine eigene Befriedigung suchen. Und dann könnte man allen Übungen der Mission Adieu sagen und der Mission selbst, denn es würde keine mehr sein. Man braucht ja nur die Geschichte nachzulesen, um unzählige Beispiele zu finden, welche zeigen, daß Reichtum und Überfluß an zeitlichen Gütern den Untergang nicht nur vieler kirchlicher Persönlichkeiten, sondern auch kirchlicher Genossenschaften und ganzer Orden verursacht haben, weil sie dem Geiste der Armut nicht treu geblieben sind."

Frau de Gondi starb 2 Monate nach Unterzeichnung des Stiftungsvertrages der Missionsgesellschaft. Mit ihrem Tode war auch ein Lebensabschnitt des hl. Vincenz vollendet. Sein erstes großes Werk war begründet. Überreich gesegnet war die heilige Freundschaft zwischen dem Priester und seiner Jüngerin. Nach dem Tode der Frau de Gondi trat eine andere edle Frau an die Seite des hl. Vincenz, Luise de Marillac, die Witwe des 1625 verstorbenen Geheimsekretärs le Gras der Königin Maria von Medici. Angesichts der bewunderungswürdigen karitativen Tätigkeit des hl. Vincenz legte sie, schon vor ihrer Verheiratung dem Klosterleben zugeneigt und längst geistliche Schülerin des neuen Apostels, einen besonderen Weiheakt in seine Hände. Sie kam wie gerufen.

Schon als Seelsorger von Châtillon-lez-Dombes hatte er die durch eine Predigt hervorgerufene karitative Bewegung unter den dortigen Frauen in einem Verein der „Filles de la Charité" organisiert, und auf seinen und seiner Missionäre Spuren waren im ganzen Lande zahlreiche Vereine der christlichen Liebe entstanden. Vincenz brauchte nun eine Frau, welche die zentrale Organisation dieser Vereine durchführen, die Beobachtung der von Vincenz vorgeschriebenen Regeln überwachen und vor allem die berufsmäßige Ausbildung der Karitasjüngerinnen leiten könnte. Luise ging verständnisvoll auf seine Gedanken ein und erstrebte, zielsicher wie sie war, die Gründung einer geistlichen Frauengenossenschaft. Sie sammelte eine Anzahl guter Mädchen, die als „Barmherzige Schwestern" bald über ihre erste Aufgabe der Hauspflege hinaus zur eigentlichen Spitalpflege übergingen, aber auch die Pflege von Findelkindern, den Unterricht armer Mädchen, die Fürsorge für Galeerensklaven und Gefangene übernahmen und gleichsam die „Vorsehung für alles menschliche Elend" wurden.

Die Gründung der Schwesternschaft und der Schwesternhäuser, die sich übrigens im allgemeinen nach dem Vorbilde der Missionsgesellschaft und des St. Lazarushauses entwickelten, sollte nicht eine Militarisierung und Kasernierung der ganzen weiblichen Karitas sein. Die Schwesternschaft selbst, arm wie sie war, brauchte alle jene Hilfsquellen, die in wohltätigen Privatleuten und privaten Vereinigungen schlummern. Viele Arbeitsfelder mußte sie brach liegen lassen. Aber auch die private Wohltätigkeit wählte den hl. Vincenz als Ratgeber und Vermittler. Eine ganze Reihe von Werken entstand, die irgendwie mit dem Namen Vincenz von Paul verknüpft sind, so der Verein von „Frauen der christlichen Liebe", der von der Präsidentin Goussault gegründet wurde und neben berufsmäßigen Krankenpflegerinnen in dem städtischen Spital „Hotel Dieu" so erfolgreiche Hilfsdienste tat, daß diese „Kaserne des Elends" mit den 25 000 Menschen, die alljährlich dort Zuflucht suchten, ein wahres Gottesspital wurde. Zwar hat es sich als Legende erwiesen, daß Vincenz nächtlicherweile, wie ihn viele Bilder zeigen, durch die Straßen der Stadt ging, um nach Findelkindern zu suchen und, wenn er solche gefunden hatte, sie heimzutragen und pflegen zu lassen. Aber es scheint doch wahr zu sein, daß er eines Abends auf der Heimkehr von einer Mission beobachtete, wie ein Bettler die Gliedmaßen eines Kindes ver-

stümmelte, um dann auf der Straße durch den Anblick des Krüppels die Gebefreudigkeit der Vorübergehenden anzuregen, und daß er durch diesen Zufall in ein Findelhaus geführt wurde, wo er noch schrecklichere Erfahrungen machte. Hier zeigte Vincenz noch einmal die ganze Kraft seiner Initiative. Es gelang ihm nach und nach mit Hilfe des Vereins der Frauen von der christlichen Liebe die Findlingspflege der ganzen Stadt zu ordnen. Aber allmählich verlor Vincenz die Initiative. Die erfinderische und begründende Kraft der Liebe ging immer mehr von anderen aus. Er behielt jedoch die Führung und die Auswahl unter den unerschöpflichen Anregungen, die ihm wurden. So entstand das „Spital vom Namen Jesu" für 40 invalide Handwerker und Handwerkerfrauen. Vincenz wirkte aber immer nur so weit mit, als der Geist der Liebe reichte. Als in das „Allgemeine Spital", an dessen Entstehung er großen Anteil hatte, die unübersehbaren Bettlerscharen von Paris, für die es bestimmt war, durch Polizeigewalt hineingetrieben werden sollten, zog er sich mißbilligend zurück.

Als das Leben des hl. Vincenz sich schon zu neigen begann, wurde er, der bisher nur im „Königreiche der Liebe" gelebt hatte, in politische Kämpfe verwickelt. Der demütige Priester Vincenz und der stolze Kardinal Mazarin begannen einen stillen, aber erbitterten Kampf. Beide trugen geistliches Gewand, und doch war es ein Kampf zwischen Christentum und Weltlichkeit, zwischen den Grundsätzen der Liebe und Gerechtigkeit und der Macht des Ehrgeizes und des Reichtums. Im Sinne der letzten Bestimmungen und Wünsche des sterbenden Ludwigs XIII. bildete die verwitwete Königin einen Gewissensrat, dem die religiösen und kirchlichen Angelegenheiten des Landes, besonders die Besetzung kirchlicher Stellen anvertraut wurden. Auch Vincenz wurde berufen und, obwohl erschreckt über die neue Aufgabe, die ihn zum Gegner des Kardinals Mazarin machen mußte, begann er, mit unerhörter Kühnheit den in der französischen Kirche eingerissenen Mißbrauch geistlicher Ämter zu bekämpfen. Mazarin, der selbst im Besitze von mehr als 30 Benefizien war, suchte ihm in zehnjährigem Ringen wenigstens den Einfluß auf die Besetzung der höheren Stellen zu entziehen. Auch die Feindschaft anderer adliger Herren und Damen zog sich Vincenz zu, und nicht immer gelang es ihm, sich mit gutem Humor der Gegner zu erwehren, wie das eine Mal, da ihm eine Herzogin ein Tabouret an die Stirn warf und er sagte:

„Es ist doch wunderbar, was die Liebe einer Mutter für ihren Sohn tun kann.“ Zwei Parteien entstanden, die gallikanisch gesinnte des Kardinals Mazarin und die romtreue „Parti des saints“, welche Mazarin als staatsfeindlich zu verdächtigen versuchte. Auch der Geheimbund vom hl. Sakrament, der es sich zur Satzung gemacht hatte, „alles Gute möglichst zu fördern und alles Böse an jedem Ort und jeder Person zu unterdrücken“, scheint geschlossen hinter Vincenz gestanden zu haben. Sieger blieb freilich der Kardinal Mazarin.

Auch in den Wirren der politischen Aufstände der königsfeindlichen Partei der Fronde stand Vincenz gegen den von der Fronde gehaßten Mazarin, dessen Verbannung er im Interesse des Landes wiederholt offen forderte. Seine Bemühungen, Königshaus und Volk zu versöhnen, hatten keinen Erfolg. Aber er wußte, daß Gott auch in solchen Wirren seine Absichten durchsetzt. „Gott läßt manchmal große politische Unruhen zu, die den festesten Staat zu erschüttern drohen, um die Fürsten der Erde daran zu erinnern, daß sie von seinem Königtum abhängen und ebensowenig unabhängig sind, wie ihre eigenen Untertanen. Aber wenn dieses Ziel erreicht ist, stellt er die Ordnung wieder her. Er erniedrigt und erhöht, wie es ihm gefällt und wie es ihm gut scheint.“

Für Vincenz war die Zeit des Handelns erst wieder gekommen, als die Wunden, die der politische Kampf geschlagen hatte, weit und groß genug waren. Da rief ihn die Königin zu Hilfe. Er war nicht unvorbereitet auf diese neue Aufgabe der Hilfeleistung an die durch den Krieg verelendeten Provinzen. Das lothringische Land, die Champagne und die Pikardie erfuhren geradezu Wunder der erbarmenden Liebe von seiten des hl. Vincenz und seiner Missionäre und Barmherzigen Schwestern. Man schätzt die Höhe der Almosen an Geld und Gerätschaften, die Vincenz diesen Provinzen vermittelte, auf etwa 2 Millionen Livres, nach dem Geldwerte der vergangenen Friedenszeit vier- bis sechsmal soviel.

Nachdem seiner Liebe zu den Menschen diese großartige Entfaltung geworden war, kam die Zeit seiner Abrüstung. Am 6. Oktober 1655 schrieb Vincenz: „Die Taschen sind hier ganz verschlossen und die Karitas erfroren“. Diese Klage wiederholt der Achtzigjährige von da an so häufig, daß man erkennt, daß die große Flut der Liebe, die von seinem Herzen ausgegangen war, auch ihre Zeit gehabt und daß seine Mission für ihn persönlich vor-

über war. Verzagtheit und Traurigkeit ergriffen das Herz des früher so hochgemuten und freudigen Mannes. Mazarin hielt ihn eifersüchtig vom Hofe zurück. Das Haus der Gondi war in Ungnade und vermochte dem Heiligen nicht mehr beizustehen. Nachdem er alle anderen Tugenden geübt und offenbart hatte, blieb ihm jetzt nur noch die Dankbarkeit zu pflegen, die in mehreren seiner Briefe rührenden Ausdruck gefunden hat. Im selben Jahre, in dem der große katholische Geheimbund, die Compagnie du Saint Sacrement, ihre Tätigkeit einstellen mußte, legte auch er sich zum Sterben nieder. Eine große Schwäche befiel ihn, so daß er oft am Tage einschlummerte. „Bruder Schlaf kommt und wartet auf Bruder Tod," sagte der müde Apostel der Liebe. Am 27. September 1660 schlummerte er für immer ein. Sein Antlitz verzog sich nicht und behielt den leuchtenden Schimmer heiterer Güte. Ein halbes Jahr vor ihm hatte Luise le Gras die Erde verlassen.

Überall, wo seit 1½ Jahrhunderten werktätige Liebe organisiert ist, muß der Historiker, der den hl. Vincenz als religiösen Erzieher darstellen will, nachfragen, in welchem Zusammenhange das Werk mit Vincenz steht. Sein Name wurde Programm. Keinen besseren Namen für werktätige Liebe fand man innerhalb der weiten katholischen Kirche als den Namen „Vincenzarbeit".

Schon beim Tode des hl. Vincenz betrug die Zahl seiner Missionspriester 622. Sie vermehrte sich besonders unter seinem zweiten Nachfolger, P. Jolly, unter welchem 40 neue Häuser errichtet wurden. Ebensoviel Häuser wurden freilich in der französischen Revolution unterdrückt. Darunter auch das Stammhaus St. Lazarus. Dabei gingen außer der Bibliothek von etwa 50000 Bänden auch die reiche Dokumentensammlung des Hauses und etwa vier Fünftel des großen literarischen Nachlasses des hl. Vincenz zugrunde. Napoleon I. stellte 1804 die Missionsgesellschaft wieder her. Nach einer nochmaligen Aufhebung und Neuerrichtung vermochte sie aber erst in der Mitte des neuen Jahrhunderts ihre vormalige Größe wieder zu erreichen. Es war fast kein Land mehr, das den Söhnen des hl. Vincenz verschlossen geblieben wäre. Aber auch die Zahl der Länder wuchs, welche diese hochverdienten Erzieher des Volkes wieder vertrieben, darunter Deutschland im Jahre 1873. Frankreich hob den größten Teil ihrer Häuser im Jahre 1903 auf. Zahlreiche Bischöfe und bedeutende Schriftsteller und Gelehrte gingen aus der Gesellschaft hervor, und zwei wissen-

schaftliche Zeitschriften, der „Divus Thomas" und die „Ephemerides liturgicae" tragen ihren Namen.

Viel häufiger als diese Männer mit dem schwarzen Talar und dem breiten, weißlinnenen Kragenüberschlag trifft man in katholischen Ländern außerhalb Deutschlands, aber auch hier, die Frauen mit der großen, weißen Flügelhaube, die Vincentinerinnen, die „Filles de la charité," die sich bis zum Todesjahre des hl. Vincenz und der ehrwürdigen Luise de Marillac schon über ganz Frankreich und in Polen ausgebreitet hatten. Sechzig Jahre später zählten sie 1500 Mitglieder, die in 291 Häusern dem Dienste der Kranken, der Unheilbaren, der Invaliden, der Irren und der Findelkinder und dem Unterricht armer Mädchen lebten. 1734 betrug die Zahl ihrer Häuser schon über 470. Die französische Revolution tat auch ihnen großen Schaden, ließ sie aber „aus Nützlichkeitsrücksichten" bestehen. Erst das Jahr 1904 machte viele Schwestern heimatlos. Unterdessen hatten sie aber in den meisten christlichen Ländern der Welt Fuß gefaßt. Auch in Konstantinopel, Smyrna, im Heiligen Lande, in Persien, Vorderindien und China wirkten sie. Vor dem Weltkriege berechnete man die Zahl ihrer Mitglieder auf etwa 35 000, die ihrer Häuser auf etwa 3600. Ihre Tätigkeit haben sie weit ausgedehnt, zum Beispiel auf die Pflege der Geisteskranken, Aussätzigen und Taubstummen, und in zahlreichen Kriegen haben sie sich den Ehrennamen „Engel des Schlachtfeldes" erworben. Nach ihrem Vorbilde sind viele andere Schwesterngenossenschaften geschaffen worden.

Sie haben einen Namen, in dem sie selig werden, das ist der Name Jesu. Aber sie haben auch einen zweiten Namen, in dem sie froh und stark werden. Das ist der Name Vincenz von Paul.

Im heutigen Deutschland ist der Name Vincenz von Paul am weitesten bekannt geworden durch die in allen Teilen der Welt verbreiteten St. Vincenzvereine oder Vincenzkonferenzen, deren Aufgaben die Unterstützung der Armen und die innere Mission in den katholischen Gemeinden sind, die aber erst 1833 gegründet wurden. Auch ihnen war Vincenz religiöser Erzieher. Denn die Liebe, die sie unter seinem Namen üben, ist doch das Größte von allem, was die Religion den Menschen anerziehen kann.

*

Einen großen Teil seines Lebens hat Vincenz mit der Feder in der Hand zugebracht. Er stand in brieflichem Verkehr mit allen Häusern und

Mitgliedern der Missionsgesellschaft und der Schwesterngenossenschaft, die er gegründet hatte. Man schätzt die Zahl seiner Briefe auf mehrere Tausend. Denn der bei der Plünderung des St. Lazarushauses gerettete fünfte Teil, der jetzt von den Missionspriestern veröffentlicht ist, beträgt 588 Briefe. Die veröffentlichten Briefe (Lettres de St. Vincent de Paul. 2 Bände. Paris 1882) nach Chantelauze, Saint Vincent de Paul et les Gondi, Paris 1882, S. 10, Anm. 1 ist dies nur eine für die Oeffentlichkeit bestimmte Auswahl aus einer vierbändigen Ausgabe, die zwei Jahre zuvor in der gleichen Druckerei hergestellt wurde), sind eine kostbare Quelle für die Erkenntnis des Charakters, der religiösen, karitativen und sozialen Grundsätze des hl. Vincenz und offenbaren am besten seinen Einfluß auf die Menschheit des 17. Jahrhunderts. Neben den Briefen an die Missionspriester und barmherzigen Schwestern befinden sich zahlreiche Schreiben an die Großen der Welt und Kirche, an Minister, Prinzen, Königinnen, an Bischöfe und an den Papst. Außer den Briefen kommen für die Erkenntnis des religiös-erzieherischen Einflusses des hl. Vincenz auch die von ihm verfaßten „Ordensregeln" in Betracht, die der 3. Auflage der Vincenzbiographie des Grafen Stolberg (Münster 1836) als Anhang beigegeben sind. Viele lebhaft geprägte Aeußerungen des hl. Vincenz, auch Auszüge aus Ansprachen und Predigten sind aus verstreuten Quellen von den Biographen des hl. Vincenz veröffentlicht worden. Vincenz selbst hatte seinen Missionären verboten, Bücher zu veröffentlichen. Diese fühlten sich aber gedrängt, das Bild seines Lebens und Wirkens nicht der Vergessenheit anheimfallen zu lassen und beauftragten den Missionspriester Fournier, die Erinnerungen an den Stifter niederzuschreiben, und der Bischof von Rodez, Ludwig Abelly, fand sich, damit das Verbot des hl. Vincenz nicht übertreten werde, bereit, als Herausgeber dieser ersten Vincenzbiographie zu zeichnen (erste Ausgabe in 1 Quartband, Paris 1664). Unter Herbeiziehung viel reicheren, heute zum Teil verlorenen Quellenmaterials und mit schärferer Kritik schrieb im Jahre 1748 der Missionspriester Collet eine neue Vincenzbiographie (erste Ausgabe in 2 Quartbänden, Nancy 1748). Nach ihr verfaßte Fr. L. Graf zu Stolberg „Das Leben des hl. Vincentius von Paulus" (erste Ausgabe Münster 1818). Einen großen Fortschritt bildet die vierbändige Biographie von Maynard (Paris 1860), die zum ersten Male den chronologischen Rahmen sprengt und auch die Zeitverhältnisse und den Einfluß des hl. Vincenz auf die Menschheit darstellt. Von den übrigen, überaus zahlreichen Vincenzbiographien, die zum großen Teil nur Bearbeitungen und Übersetzungen der genannten Werke sind, verdienen genannt zu werden: A. Feillet, La misère au temps de la Fronde et saint Vincent de Paul, 1 Oktavband. Paris 1862; M. Lothe, Saint Vincent de Paul et sa mission sociale, 1 Quartband, Paris 1880, und R. Chantelauze, Saint Vincent de Paul et les Gondi après de nouveaux documents, Paris 1882. Die übrige Literatur verzeichnet am besten M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche. 3 Bde. (2. Auflage), Paderborn 1908. SS. 428—42 und 530—41. Eine neue Biographie bereitet Professor Seppelt in Breslau vor, der seine Sammlungen für diesen Aufsatz freundlich bereitstellte.

Fénelon und Frau von Guyon

von Joseph Bernhart

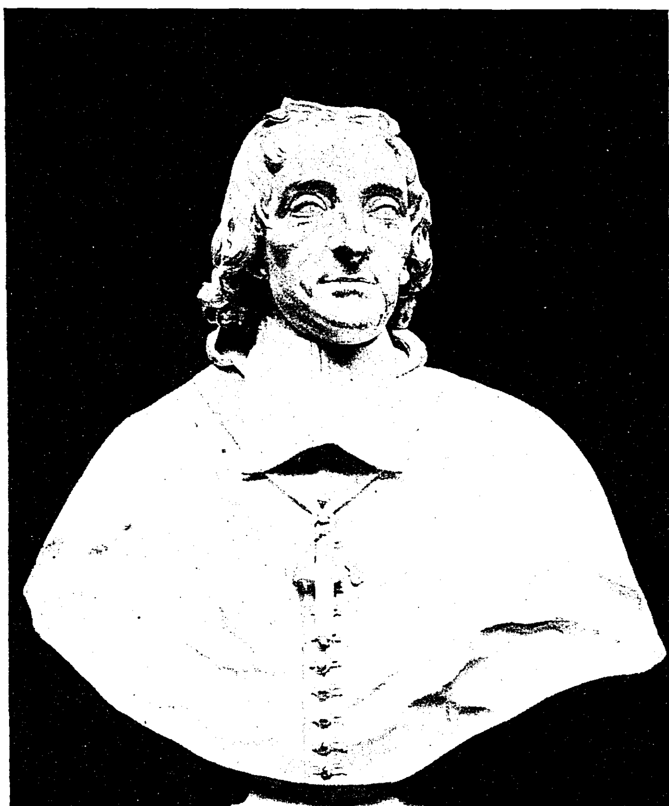


Mitgliedern der Missionsgesellschaft und der Schwesterngenossenschaft, die er gegründet hatte. Man schätzt die Zahl seiner Briefe auf mehrere Tausend. Denn der bei der Plünderung des St. Lazarushauses gerettete fünfte Teil, der jetzt von den Missionspriestern veröffentlicht ist, beträgt 588 Briefe. Die veröffentlichten Briefe (Lettres de St. Vincent de Paul. 2 Bände. Paris 1882) nach Chantelauze, Saint Vincent de Paul et les Gondi, Paris 1882, S. 10, Anm. 1 ist dies nur eine für die Oeffentlichkeit bestimmte Auswahl aus einer vierbändigen Ausgabe, die zwei Jahre zuvor in der gleichen Druckerei hergestellt wurde), sind eine kostbare Quelle für die Erkenntnis des Charakters, der religiösen, karitativen und sozialen Grundsätze des hl. Vincenz und offenbaren am besten seinen Einfluß auf die Menschheit des 17. Jahrhunderts. Neben den Briefen an die Missionspriester und barmherzigen Schwestern befinden sich zahlreiche Schreiben an die Großen der Welt und Kirche, an Minister, Prinzen, Königinnen, an Bischöfe und an den Papst. Außer den Briefen kommen für die Erkenntnis des religiös-erzieherischen Einflusses des hl. Vincenz auch die von ihm verfaßten „Ordensregeln" in Betracht, die der 3. Auflage der Vincenzbiographie des Grafen Stolberg (Münster 1836) als Anhang beigegeben sind. Viele lebhaft geprägte Aeußerungen des hl. Vincenz, auch Auszüge aus Ansprachen und Predigten sind aus verstreuten Quellen von den Biographen des hl. Vincenz veröffentlicht worden. Vincenz selbst hatte seinen Missionären verboten, Bücher zu veröffentlichen. Diese fühlten sich aber gedrängt, das Bild seines Lebens und Wirkens nicht der Vergessenheit anheimfallen zu lassen und beauftragten den Missionspriester Fournier, die Erinnerungen an den Stifter niederzuschreiben, und der Bischof von Rodez, Ludwig Abelly, fand sich, damit das Verbot des hl. Vincenz nicht übertreten werde, bereit, als Herausgeber dieser ersten Vincenzbiographie zu zeichnen (erste Ausgabe in 1 Quartband, Paris 1664). Unter Herbeiziehung viel reicheren, heute zum Teil verlorenen Quellenmaterials und mit schärferer Kritik schrieb im Jahre 1748 der Missionspriester Collet eine neue Vincenzbiographie (erste Ausgabe in 2 Quartbänden, Nancy 1748). Nach ihr verfaßte Fr. L. Graf zu Stolberg „Das Leben des hl. Vincentius von Paulus" (erste Ausgabe Münster 1818). Einen großen Fortschritt bildet die vierbändige Biographie von Maynard (Paris 1860), die zum ersten Male den chronologischen Rahmen sprengt und auch die Zeitverhältnisse und den Einfluß des hl. Vincenz auf die Menschheit darstellt. Von den übrigen, überaus zahlreichen Vincenzbiographien, die zum großen Teil nur Bearbeitungen und Übersetzungen der genannten Werke sind, verdienen genannt zu werden: A. Feillet, La misère au temps de la Fronde et saint Vincent de Paul, 1 Oktavband. Paris 1862; M. Lothe, Saint Vincent de Paul et sa mission sociale, 1 Quartband, Paris 1880, und R. Chantelauze, Saint Vincent de Paul et les Gondi après de nouveaux documents, Paris 1882. Die übrige Literatur verzeichnet am besten M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der Katholischen Kirche. 3 Bde. (2. Auflage), Paderborn 1908. SS. 428—42 und 530—41. Eine neue Biographie bereitet Professor Seppelt in Breslau vor, der seine Sammlungen für diesen Aufsatz freundlich bereitstellte.

Fénelon und Frau von Guyon

von Joseph Bernhart





Fénelon

Eins der vielen Gräber Roms trägt die Inschrift Il gran heretico. Der Tote ist der Spanier Miguel Molinos. Was dieser fromme Mann über Gott und das Menschenherz geschrieben, hat das halbe Abendland in Aufruhr versetzt und trägt doch, dank einer von den großen Ironien der Geschichte, den Namen Quietismus. Ruhig (quieus), willenlos, ledig seiner selbst und entäußert alles Strebens auf ein Gut hin, so hatte er gesagt, müsse der Mensch in reinem Erleiden Gott an sich geschehen lassen: dies sei die wahre lautere Liebe, Ziel und Ende der Vollkommenheit. Als man 1685 ihn gefangen nahm, stöberte die Inquisition in seiner Wohnung zwanzigtausend Briefe auf, Dokumente aus aller Welt, die bewiesen, was man längst schon wußte: daß der Verfasser des Guida spirituale („geistlicher Führer") Hunderttausende in Welt und Kloster für seine Idee gewonnen hatte. Vielleicht wäre ihm die Kirche duldsamer begegnet, so duldsam wie früheren Propheten einer Frömmigkeit, die das Herz in Gott vernichten und begraben möchte, wenn nicht der König von Frankreich — der Himmel weiß aus welchen Gründen jenseits theologischer Dogmatik — den Wink zum Vernichtungsstreich gegeben und die Jesuiten mit dem Vollzug betraut hätte. Sei dem auch wie immer, Molinos büßte in elfjähriger Gefangenschaft, und sein menschliches Ansehen konnte weder die dunkeln Umstände seines Todes noch die Brandmarkung eines wohlgemeinten Tagewerks durch jene Inschrift verhindern. An seinem Grabe aber zerstreuten sich die Geister, die nicht mit ihm gestorben waren; sie mengten sich mit Martyrmut unter die Völker, unbekümmert, ob Throne, Kanzeln und Katheder sie mit neuem Wetterstrahl bedrohten.

Es scheint, daß die Gedanken des Molinos Gedanken der Menschheit, nicht nur eines Mannes sind. Die alte Mystik des christlichen Ostens hat sie gepredigt und geübt, Meister Eckhart mit seinem Denken langte bei ihnen an und erfuhr den Bann der Kirche, seine Freunde und Jünger glitten nur behutsam an dem Riff vorüber, an dem er selbst gescheitert, der gemeine Haufe aber, den er und andere Meister angesteckt, geriet auf seiner Bahn in Schlamm und bodenlose Unzucht. Der Gipfel, den der einzelne

erklimmen und als Auserwählter umklammern mag, ist kein Aufenthalt für die Menge und wird ihr unversehens zur Gefahr des Sturzes in den Abgrund. Also tut die Kirche gut und weise, wenn sie das mystische Revier in gewissen Höhen mit Schranken umgibt, die den Aufstieg zum letzten Firn verbieten. Um der Gefolgschaft willen, die der kühne Anführer nach sich zieht, in der Sorge um ihren eigenen Bestand, hat sie immer wieder die Tafeln jener Frömmigkeit, die über alle Mittlerschaft hinweg nach dem freien Besitz des Gottes in der Seele trachtet, an dem Fels zertrümmert, auf dem sie selbst gegründet ist. Nicht anders dachte sie in jenem Säkulum, da die mystischen Gewässer wieder einmal ihre Flutzeit hatten und allerorts das alte Fundament benagten. Zur gleichen Zeit, da in England das Quäkertum, in Deutschland der Pietismus und die mystische Gegenwelle des Luthertums um sich griffen, strich über die romanische Rasse der erschlaffende Wind des Quietismus. Sein Auftreten mag sich, von anderen Gründen abgesehen, vielleicht auch daraus erklären, daß die tridentinisch gefestigte Kirche in ihrem Eifer um die volle Selbstbehauptung innerhalb und über der eigenherrlich werdenden Kultur zuviel von der Weltlichkeit in sich aufgenommen hatte, die sie bändigen oder doch besitzen wollte. Ehedem war vor die üppige Macht der Kurie der Mystiker des Kreuzes, Bernhard von Clairvaux, war vor den dritten Innozenz der Arme von Assisi hingetreten; jetzt, in der hochsommerlichen Fülle des Barock mit seinem erdenfrohen Ausdruck für das Himmlische, erscheinen wiederum die innerlich gewandten Sendboten der Mystik, Theresia, Johann vom Kreuz, Petrus von Alcantara, Blosius, Franz Sales und ihr Anhang. Auch der Jesuitenorden entbietet Propheten dieses Geistes, als Ganzes aber, dank seiner politischen Handhabung der weltlichen Kultur, entfaltet er eine Wirksamkeit, die gerade die Innerlichsten unter den Frommen in ein Lager von andersgearteter Gesinnung zusammentreibt. Es sind Mitglieder der Gesellschaft Jesu, die der Schlange der quietistischen Häresie den Kopf zertreten, da sie vor allem, die geborenen Politiker der Kirche, es nicht dulden können, daß dem Reiche Gottes das irdische Fundament untergraben werde. So stellen sie in Rom den Molinos und Petrucci nach und besorgen auch in Frankreich, offen und versteckt, den Kampf gegen die Geister des Quietismus und seiner stillen Helfer im jansenistischen Lager. Als die Aktivisten, die sie sind, kehren sie mit instinktiver Ahnung der Gefahr ihre

Waffen wider jene Passivisten der reinen Gottergebenheit, die da wähnen, daß die Gnade alles tue, wo man mit feiernden Händen betet, wartet, glaubt, und daß der Himmel den Gerechten ganz von selber taue. In Frankreich zumal ist der religiöse Streit mit dem politischen verschlungen. Der Staat begehrt ein Übermaß an Macht in Dingen der kirchlichen Verwaltung, das absolute Königtum erstrebt ein gallikanisches Kirchenwesen und hat sich zu wiederholten Malen stark genug erwiesen, den ganzen Klerus des Landes samt den Jesuiten in seinem Bann zu halten und selbst den großen Bossuet als Sprecher seines Willens wider Rom vorzuschicken. Die paar Stimmen aber, die sich der allgemeinen Meinung widersetzen, kommen aus dem Jansenistenlager; was wunder, daß der König einer Mystik, die nichts weniger als gallikanisch ist, daß er den Jansenisten und den stammverwandten Bekennern des Quietismus seine Huld verweigert. Das absolute Szepter lenkt auch den Gang des Dramas, das unaufhaltsam aus der geistlichen Parteiung sich entspann, und um seinen Namen sammelt sich das düstere Gewölk, aus dem der Wetterstrahl das zweite Opfer jener neuen Mystik traf.

François de Salignac de la Mothe-Fénelon, am 6. August 1651 in Périgord geboren, hatte um Staat und Kirche hochverdiente Ahnen und einen alternden Marquis, dessen dreizehntes Kind er war, zum Vater. So empfing er von der Natur zwar nicht die Vollkraft frischen Blutes, dafür den starken, durch Geschlechter hochgezüchteten Geist eines alten Adels. Zeitlebens litt der Sprößling unter diesem Mißverhältnis, das ohne Zweifel auch sein Schicksal beeinflußt hat. Dennoch vermochte der physische Mangel niemals etwas gegen die Kraft seines Willens noch die Höhe und Geschmeidigkeit seines Geistes, der sich der adeligen Herkunft stets bewußt geblieben. Der apostolische Drang, der zur historischen Tat auf der Weltbühne ausholt, wurde vom Pariser Erzbischof, dem höfisch klugen Harlay, auf einen engen Schauplatz eingedämmt. Der Abbé von 27 Jahren übernimmt das Amt eines Superiors der Nouvelles Catholiques und findet reichlich Gelegenheit, an diesem Verein mehr oder minder freiwillig bekehrter Töchter vormals kalvinischen Bekenntnisses sein pastorales Geschick zu bewähren. Nach außen gewinnt er die engere Verbindung mit den Freunden seines Oheims, mit der Familie des Her-

zogs von Beauvilliers, mit Bossuet und anderen, die nachmals Schmiede seines Schicksals geworden, nach innen aber weckt ihm der neue Beruf Neigung und Geschick, Menschen unter schwieriger Besonderheit der Umstände zu behandeln.

Die zehn Jahre dieser Wirksamkeit lassen ihn zum Manne reifen und fördern ebenmäßig seinen Reichtum an Talent. 1681 schreibt er, von der töchterreichen Herzogin von Beauvilliers angeregt, seine „Abhandlung über die Erziehung der Mädchen", ein Buch, dessen wesentlicher Inhalt nie veralten wird. Die wahre Anmut, sagt er, folgt der Natur, ohne ihr Zwang anzutun. Wie er in all seinen Briefen den vornehmen Weltton anschlägt, ohne dem geistlichen Wesen je das geringste zu vergeben, so durchdringt sich in seinem Ideal von der Frau die religiöse Gebundenheit mit ästhetischer Würde.

Nach einem Zwischenspiel in Poitou, wohin ihn für die Jahre 1686/88 das Vertrauen des Königs zur Missionierung der Hugenotten berufen hatte, wird Fénelon im Sommer 1689 abermals mit einem erzieherischen Amt betraut. Das leise Mißbehagen an dem Manne war dem König kein Hindernis, dem neuen Hofmeister seines Enkels, dem Herzog von Beauvilliers, auf dessen Vorschlag den gefeierten Abbé als Lehrer des Dauphin beizugeben. Diese Wahl ist gewiß nicht ohne den Einfluß der Madame Maintenon geschehen, der Freundin der Beauvilliers und der Beherrscherin des Herrschers. Bossuet, Bischof von Meaux, äußerte sich in herzlicher Freude, der ganze Hof erging sich in lautem Beifall, aber dämpfend, warnend, um das Gelingen der schweren Aufgabe so besorgt wie um das Seelenheil des der Hofluft ausgesetzten Erziehers ließ sich Tronson vernehmen, und wenn er auch im einzelnen nicht Recht behielt, so doch mit seinem unbestimmten Vorgefühl einer trüben Wendung der Dinge. Von der Welle des Schicksals, die ihn hochtrug, von dieser selben Welle wird Fénelon ins Verhängnis geworfen: ein kleiner höfischer Kreis, dem Abbé in Bewunderung und Liebe zugetan, führt ihm mit der Geste des Zufalls den Menschen in den Weg, an dem sein Ansehen scheitert, seine Innenwelt, ihrem Gesetz gehorsam, sich härtet und eben jenem Kreis der Gönner zum Fels des Ärgernisses wird.

Der Lehrer des Dauphin hat seinem cholerischen Unband von Zögling den „Telemach" geschrieben und mit diesem Buch, als es durch den Diebstahl eines Dieners den Weg in die Welt gefunden,

europäische Berühmtheit erworben. Es atmet ein vom antiken Humanismus durchwehtes Christentum. Abgesehen von dem Zuviel an griechischem Einschlag, das wir heute tadeln, ist und bleibt es nach Methode und Gesinnung ein pädagogisches Meisterwerk. Kein Zug von säuerlicher Schulmeisterei stört das liebenswürdige, oft schelmisch-graziöse, spaßhaft-ernste Verfahren der Unterweisung. Die abstrakten Lehrstoffe der Religion, Moral und Ästhetik werden hier wie in anderen Erziehungsschriften Fénelons erzählerisch eingekleidet. Er hatte, so ist treffend gesagt worden, das Schöne im Geiste, das Gute im Herzen, und er stellt das eine nur in der Absicht dar, um Liebe für das andere zu erregen.

Es ist schwer, den Charakter Fénelons als organisch geschlossene Einheit zu begreifen. In den Dokumenten namhafter Zeitgenossen läßt der Einklang der Urteile nicht viel mehr als den gesellschaftlichen Eindruck des Mannes erkennen. Man hört von dem Leichten, Schimmernden in seinem Auftreten, von seiner bezaubernden, selbst mit großen Gegenständen spielenden Phantasie, die den kleinen wiederum, als locke er Blumen aus den Dornen, Farbe und Bedeutung schenkt, man hört von einer spielenden Anmut des Wesens und wiederum von einer schlichten Erhabenheit, die ihn als Propheten angekündigt habe. „Er hatte," nach der Zeichnung des Herzogs von Saint-Simon, „eine natürliche, sanfte, blühende, eindringend-feine, dabei edle und wohlgeordnete Beredsamkeit. Sein Ausdruck war leicht, bestimmt, angenehm, so schön und lichtvoll, daß er sich auch über die abgezogensten Gegenstände verständlich zu machen wußte. Dabei gab er sich nie die Miene, als blicke er tiefer denn andere, richtete sich nach der Fassungskraft eines jeden, ohne es merken zu lassen, machte alles mit sich selbst vergnügt und schien jedermann zu bezaubern, so, daß man sich weder von ihm trennen noch seiner erwehren konnte und immer wieder sich zu ihm hingezogen fühlte. Dieses seltene Talent, das er im höchsten Grade besaß, ist der Grund, warum ihm seine Freunde auch nach seinem Falle noch so fest anhingen und warum sie nach dem Auseinandergehen sich so gerne vereinigten, um von ihm zu reden, sich nach ihm zu sehnen und immer enger an ihn zu schließen." Solche Zeugnisse spiegeln nur die Oberfläche einer unvermuteten Tiefe, die erst im Sturm sich entblößte.

*

Jeanne Marie de la Mothe Guyon war an dem Oktobertag 1688, da sie auf dem Landgut der Herzogin von Bethune, einer gemeinsamen Freundin, dem Abbé Fénelon zum ersten Male gegenübertrat, eine vierzigjährige Dame von ungewöhnlicher Vergangenheit und stark umstrittenem Ruf. Scheintot und mit schlechten Säften geboren, bald schon ihrer ekelhaften Krankheiten wegen von der Mutter verabscheut, lebt sie, von Kloster zu Kloster weitergegeben, vom zweiten bis zum elften Jahr eine Kindheit ohne Sonne und Liebe und erfährt nach der Heimkehr nur Elend und Mißhandlung, hungert und ist krank. Sie hat bei den Nonnen viel von Heiligen gehört, von der Chantal vor allem, der Freundin des Franz Sales, und wie diese, heftet sie den Jesusnamen auf die bloße Brust, kasteit sich und trägt, um ihren Hang zu Lüge, Zorn und Bosheit zu sühnen, den stacheligen Gürtel um ihr Fleisch. Die Jahre des Reifens machen ein verliebtes eitles Ding aus ihr, das sich an Romanen nicht satt lesen kann, mit Fünfzehn wird sie das Weib eines reichen Mannes und gebiert dem Unhold vier Kinder. Von Magd und Schwiegermutter drangsaliert, selber ohne Haus- und Muttertugend, sucht sie in den Martern des Alltags Licht und Stillung bei der mystischen Frömmigkeit. Sie erkrankt an den schwarzen Blattern, verliert ihre Schönheit und wirft sich mit doppelter Inbrust in die Welt der Religion. Sie liest Franz Sales und die Chantal, die große Theresia und wahrscheinlich auch Katharina von Genua und heftet ihr höchstes Interesse an die der geistlichen Mode zusagenden Gedanken einer Frömmigkeit des pure amour. Ein Franziskaner, der als Meister des inneren Gebetes galt, sagte der Ruhelosen, sie suche draußen, was sie inwendig schon habe; sie müsse sich nur gewöhnen, Gott im Herzen zu suchen, und sie werde ihn dort finden. „Diese Worte," erzählt sie später, „fuhren mir wie ein Pfeil durchs Herz. Seit diesem Augenblick war mir eine wesentliche Erfahrung von Gottes Gegenwart in meinem innersten Grunde gegeben, nicht im Nachdenken und Erwägen des Verstandes, sondern als wesenhafter köstlicher Besitz." Dieses mystische Ereignis warf sie gänzlich aus dem Gleichgewicht. Unbekümmert um das äußere Leben frönte sie ihren Ekstasen und trieb die Wollust freigewollter Schmerzen: sie läßt sich gesunde Zähne reißen, die kranken um der Qual willen stehen. Sie zählte achtundzwanzig, als ihr der Tod den Gatten nahm und die Freiheit zu geistlichen Unternehmungen schenkte. Und die Kinder? Sie

geraten unter das Ideal der „interesselosen Liebe". „Was Gott ohne mich mit ihnen machen wird, das wird ganz gut und göttlich sein. Sie hätten sonst eine menschliche Erziehung, ausgeübt von einem kleinen, beschränkten Geiste ohne Erfahrung, ohne Talent, ohne Kunst der Leitung, ohne Klugheit und Urteil. So hingegen kommen sie unter die ohnegleichen mächtige, weise, liebenswürdige Leitung Gottes... Sie werden einen unsterblichen Vater, eine unsterbliche Mutter finden: Jesus Christus und Maria... Sie werden die Kinder des Allerhöchsten sein." Nach dieser Art Versorgung — die Kinder kamen in fremde Hände — begann die Prophetin der gottseligen Ruhe ihre geistliche Odysseusfahrt mit geschwellten Segeln.

Im Konvent der Nouvelles Catholiques zu Gex, wo sie 1681 eintritt, wird der Barnabit P. Lacombe ihr Freund und Führer. In raschem Wechsel ihrer Aufenthalte vereinigt sie ihre Sache mit der seinigen, und diese war die Sache der spiritualité nouvelle in der Richtung des Molinos. Der betriebsame Pater, ein wirksamer Redner, war kein Schwindler, doch ein Narr. Erfüllt von dem heimlichen Hochmut aller Neophyten des Quietismus — dies ein Wort der Guyon in ihrer Selbstbeschreibung — kämpft er für die dévotion intérieure mit polterndem Eifer. Es dauert nicht lange, und dieser Führer ist bald der Geführte, denn der Guyon fehlt bei all ihren Talenten doch das eine, für ihre Lehre sich selbst zu gewinnen. Zeitlebens führt sie den „Willen Gottes" im Munde, und sie hatte dabei das Glück, daß es stets der ihrige war. Die Energie, diesen Willen Gottes durchzusetzen, ist beispiellos, ihre Beharrlichkeit in der Verbreitung und Verfechtung der Idee, von der sie besessen, so voll Kraft zum Widerstand, daß ihr der Rang einer genialen Frau nicht abzustreiten ist. Lacombe traut ihr die Kraft zu, daß sie alle Klöster des Landes bald mit der „geläuterten Gottesliebe" durchdüfte, und die starke Seelenbewegung, die von ihr auf ihn übergeht, deutet sie ihm selbst als besonders süßes Mittel der göttlichen Wirkung. Sie seufzt über die mannigfache Seelenqual, die sie bei ihrer Erziehung des Paters zur Gleichförmigkeit mit dem „göttlichen Willen" auszustehen hat — sie hatte ja auch Wutanfälle, wenn ihr die Magd nicht gehorchte. Ihrer Sendung bewußt entkettet sie ihr Ich aus der Haft der Führung. „Man spreche mir nicht länger von Demut! Die Begriffe von Tugend, die man so hat, sind nicht mehr für mich." Ihre Sophistik des

frommen Hochmuts greift zu allen Mitteln der Verschlagenheit, und Notre-Seigneur hat die Kosten zu tragen. Notre-Seigneur — die Briefe wimmeln von diesem Subjekt = Ich, Mme. Guyon — Notre-Seigneur wünscht nicht länger mehr, daß sie dem Pater Lacombe gehorche. Il me fallait suivre au dedans Celui qui était mon maître. So hält sie's all ihr Leben lang und ist nie einen Augenblick im Zweifel, daß der Wille der Mme. Guyon der Wille Gottes sei. Anderer Meinung sind die Kirchenfürsten, deren Gebiete sie mit oder ohne Pater bereist und mit dem neuen Evangelium beglückt. Sie bezweifeln nicht die Reinheit ihrer Sitten, aber die der Lehre, und dies um so mehr, als die Missionarin Erfolge hat, die fast schon den Namen einer Bewegung verdienen. Ihr Irrtum wird greifbar, als die während der Reisejahre abgefaßten Bücher auf Bemühung ihrer Freunde hin 1685 im Druck erscheinen: „Moyen court et très facile de faire l'Oraison“ und „Explication du Cantique des Cantiques“ (Auslegung des Hohenliedes). Das Jahr darauf veröffentlicht Lacombe sein Werk „Orationis mentalis Analysis“ und wird 1687, als über Molinos schon der Spruch ergangen, vom Pariser Erzbischof Harlay in die Bastille, später als Widerspenstiger ins Schloß von Lourdes gesteckt. Drei Monate danach muß auch die Guyon ihre Freiheit mit der Klosterhaft in Paris vertauschen.

Wie lautet, fragen wir, der religiöse Standpunkt dieser Bücher? Um welcher Gedanken willen trotzte diese Frau ihrem Schicksal? Wir vergessen alles Unzulängliche der Persönlichkeit und hören die leitende Idee ihrer Schriften.

Es waren, wie gesagt, keine neuen Gedanken im Quietismus des 17. Jahrhunderts. Folgerichtig sprach diese Mystik aus, worauf am Ende alle Mystik hinausläuft: daß alles Eines ist und, was sich noch geschieden meint, in die Einheit trachten soll. Diesem Verlauf des mystischen Denkens hat die Kirche, die ohne Mystik nicht sein kann, an der satzungslosen aber zugrunde ginge, immer wieder Einhalt geboten. Sie konnte die Vertreter der Brautmystik leichter noch gewähren lassen, weil hier das süße Ringen von Ich und Du um die Einswerdung einen heißen Aktivismus schafft, der auf Waffen und Mittel, auf Zeichen und Bilder angewiesen ist, die die Kirche aus ihrem Arsenal ihnen zur Verfügung stellt; um vieles bedenklicher sind ihr die Mystiker eines Passivismus, dessen höchste Frömmigkeit ein schweigendes Zunichte-

werden an dem Einen, der da alles in allem ist. Was soll ihnen Gebet und Sakrament? Daß die Sinne allem Sinnlichen ersterben, daß der Wille nichts mehr will, daß man den Gott, der viel eigentlicher noch den Menschen innehat als der Mensch sich selbst, rein und still an sich geschehen lasse, dieser Quietismus bedroht die Kirche, bedroht die christliche Frömmigkeit in ihrem Mark. Die „interesselose Liebe" (amour désintéressé) der Guyon ist die letzte volle Resignation des Menschen auf sein Wollen und Hoffen gegenüber Gott als Gut der Seele. Wer die Vollkommenheit erstrebt, der vernichte seine Aktivität; die einzige Aktivität des vollkommenen Menschen besteht in einem dauernden Zustand der Vereinigung mit Gott durch die Kontemplation und die Liebe. Diese Liebe ist das reine Hingegebensein an den Willen Gottes, wie umgekehrt die Eigenliebe das Wesen aller Sünde ist. Der Ausdruck der vollkommenen Liebe ist aber nicht, wie für andere religiöse Richtungen, ein sittliches Ringen oder die gottgemäße Formung und Ordnung des Trieblebens, sondern das wortlose innere Gebet. Das ganze reiche Schrifttum dieser Frau, die ganze heiße Strömung ihres — so wenig quieten — Gefühls gilt der Verbreitung des Ideals der Innerlichkeit, das man immerhin, losgelöst von der Person und Praxis seiner Prophetin, als konsequente Religion, um nicht zu sagen als die Konsequenz der Religion in ihrer reinsten, doch eben darum unhaltbaren Form anerkennen muß. Das „innere Gebet" ist im Grunde nichts anderes als ein Habitus der Indifferenz gegenüber dem eigenen Schicksal, die schweigsame Stimmung des inneren Ja zu allem, was geschieht. Es schwindet die polare Spannung zwischen Gott und Mensch, mit ihr auch die Regsamkeit des religiösen Verhältnisses, und die einzige Leistung der Persönlichkeit ist das lebendige Haften (adhérance) am ewigen Wesen, die Kraft, dem Lauf der Dinge mit keinem Nein zu begegnen. Die ungeheure Gefahr dieser quietistischen Frömmigkeit liegt in dem Gebrauch ihres Grundbegriffes: der Wille Gottes. Was ist er? Wie gibt er sich als solchen zu erkennen? Was unterscheidet ihn vom Willen des Quietisten, der ja Gott im eigenen Innern trägt und vernimmt? Ohne Umschweif gesagt: Im Quietismus führt sich alle Gott-im-Busen-Religion logisch ad absurdum. Nur das Statut einer Kirche, die jenen unwägbaren Willen Gottes klar und markig proponiert, bewahrt die Mystik vor ihrer Ausartung in Unfug. Rom brauchte nicht

lange im Kodex seiner trüben Erfahrungen mit jener reinen Innerlichkeit zu blättern, um in betreff des Quietismus rasch zum Entschluß zu kommen und den Sturzweg ins Allzumenschliche mit starker Schranke zu sperren. Es mußte handeln, wie es manches Säkulum zuvor, ehe der Moyen court zum Katechismus der mondänen Welt und der gesunde Weltsinn der Jesuiten zum Angeber der Gefahr geworden, auch schon gehandelt hatte: es warf die sublime Kathedrale der Vergeistiger kühlen Streiches über den Haufen.

„Sie spaltet und verwirrt die heiligsten Zirkel." Das war die Meinung des Bischofs von Annecy über die Dame gewesen, die jetzt in Paris, nachdem sie ihre Mémoires redigiert, auf die Fürsprache der Maintenon noch einmal die Freiheit erlangte. Es fand sich niemand, der den Wunsch des Kardinals Le Camus von Grenoble erfüllt hätte: sie müsse ordentlich geduckt und im Zaum gehalten werden — und vertrüge sie es auch nicht, so wär es ihr doch heilsam. Im Gegenteil, sie rückte jetzt in der Gloriole der bedrängten Unschuld zu neuen Umtrieben in ihren Weinberg aus und bezauberte nach einer Erklärung ihrer Unterwürfigkeit vor dem Erzbischof den Schwarm von adeligen Damen, der im Umkreis der Beauvilliers der nouvelle spiritualité oblag.

Hier also knüpfte sich zwischen ihr und Fénelon das Band der Freundschaft, und dies trotz der unbehaglichen Erinnerung des Abbé an ihr erstes Kennenlernen zur Zeit seiner Mission in Poitou. Die Maintenon wehrt sich insgeheim ein wenig gegen den allgemeinen Enthusiasmus, denn sie respektiert den Verdacht der geistlichen Obrigkeit so sehr wie den Spott des Königs, der ihre Vorlesung aus den Schriften der Guyon mit dem Ausdruck „Rêveries!" unterbricht. Als sie die Mystikerin dennoch zur Seelsorge in Saint-Cyr herangezogen, erhebt ihr Gewissensrat, der Bischof Godet-des-Marais, der sich schon zu Fénelons mystischer Neigung kühl verhalten hatte, neuerdings den warnenden Finger, und sein Urteil gewinnt an Bedeutung, als auch Bossuet, der bereits die Selbstbeschreibung der Guyon vertraulich in Händen hatte, des weiteren Noailles, der spätere Kardinal-Erzbischof von Paris, Tronson, der Jesuit Bourdaloue und andere Theologen unverhohlen ihr Bedenken äußern. Bourdaloue zerpflückt in einem Briefe an die Maintenon die falschen Grundbegriffe des Moyen court, des verfänglichen Buches, das nichts Solides habe und mit seiner

Gebetslehre auf eine chimärische Vollkommenheit hinauslaufe; es wiederhole übrigens nur dieselben Irrtümer, die zwanzig Jahre früher Malaval, der vom Pater Segneri bekämpfte Quietist, an den Tag gegeben habe. Madame Maintenon wußte, woran sie war; sie steuert dem Einfluß der Prophetin auf die Töchter von Saint-Cyr und sieht auch die Theologie Fénelons mit nachdenklichen Augen an. Dieser selbst aber, für die Guyon und ihre Mystik, die der seinigen grundverwandt, nach wie vor eingenommen, bemerkt den Aufstieg des Gewölks mit kühler Ruhe; selbst ein Brief Bossuets an ihn, worin der Bischof trotz der wohlmeinenden Gesinnung, die er der verhörten Guyon durch die Reichung der Kommunion bewiesen, die Irrtümer warnend bei ihrem Namen nennt, macht wenig Eindruck auf ihn. Einstweilen kann er noch mit Bossuets Freundschaft rechnen, denn das Ereignis, das den männlichen, von einem weiblichen Schwarmgeist nicht zu erschütternden Bund durch eine Eifersucht andrer Art doch noch erschüttern sollte, war bislang nicht eingetreten.

Die geistliche Freundschaft des berühmten Paares beginnt mit dem Sturmlauf der Madame Guyon, an dem nichts zu verwundern ist als der Sieg über einen Adelsmenschen, dem Gelassenheit und gedämpfter Ton in den Angelegenheiten zwischen Mensch und Mensch über alles ging. Er hatte freilich ein Interesse für Mystik, das um vieles mehr als literarische Neigung war, sein ganzes Naturell gründete fromm in einem geistigen Jenseits-der-Dinge, aber dieses religiöse Wesen allein kann die Tat und das Schicksal des Mannes nicht erklären. Sein Briefwechsel mit der Freundin aber, ein menschliches Dokument ohnegleichen, enthüllt manchen tiefgelegenen Zug, ohne den das Rätsel nicht zu lösen wäre, daß ein Geist von höchster Kultur und melancholischer Reife des Innern ins Garn einer Frau geht, die schon durch ihr betriebsames Auftreten, durch die Schludrigkeit im Ausdruck ihres engen Geistes, durch die sprudelnde Sophistik ihres Eifers das Gegenteil ihres Partners ist. Sie spielte mit dem Traum eines geistlichen Reiches, für das sie auf der Suche nach einem Messias war. Daß sie endlich ihn, den Einen und Ersehnten, gefunden glaubte, daß dieser Eine in seinem Herzen Raum für den kühnsten Gegenglauben fand, vor dieser traurigen Komödie teilt sich in den Briefen der Vorhang. Die filiation spirituelle, mit der die gefühlsstarke Dame seit jenem Abend, da sie — „auf ein Mal mit äußerster Kraft und

Süße von ihm in Besitz genommen" — sich dem eindrucksvollen Abbé innerlich verbindet, bleibt der Grundton des Verkehrs zwischen ihr und dem geführten Führer ihrer Seele. Sie sieht in ihm gleichsam den Christus des neuen Evangeliums, und ihre Verehrung bricht in den Seufzer aus: O mein Sohn, mein vielgeliebter Sohn, an dem ich mein einziges Wohlgefallen habe! Es war natürlich Notre-Seigneur, der ihr die Erkenntnis seiner großen Absicht mit diesem Erwählten und dazu auch die Pflicht der Liebe und Betreuung eingegeben. Ihm hat sie's zu danken, daß diese Einigung „von so reiner und unsagbarer Art", dieses „stetige Abfließen des göttlichen Geistes von ihr auf ihn" gelungen. Fénelon hat keinen Zweifel an dem ungewöhnlichen Beruf der Frau und an der höheren Wirklichkeit dessen, was sie erfüllt. Es gab in seinem Innern, wenn auch tief versteckt, eine Stelle, an der der Weltmüde für die Romantik spiritueller Abenteuer empfänglich, ja ihrer bedürftig war, und als ihm die Gelegenheit erscheint, das Wunderbare unauffällig zum innern Ereignis zu machen, hat er keinen Grund, ihr zu widerstehen. „Sie brauchen," sagt ihm die Guyon, den Apfel des Mirakels zum Kosten reichend, „keinen andern Meister als die Erfahrung; es will mir scheinen, daß meine Seele Ihnen mehr zu sagen hat als alle Schriften." Er verlangte nach diesen unbekannten Emotionen und machte bald kein Hehl daraus. Er spricht eines Tages mit Madame Maisonfort über die „innern Wege" und bemerkt: „Madame Guyon muß man hierin glauben, sie kennt die Dinge aus Erfahrung. Sie ist nur ein Weib, aber Gott offenbart seine Geheimnisse, wem er will. Wenn ich von Paris nach Dammartin gehen möchte und ein Bauer aus der Gegend sich bereit erklärt, mich zu führen, so geh ich mit und vertraue ihm, obschon er bloß ein Bauer ist." In bezug auf seine Freundin aber ist er „überzeugt, daß Gott sie führe und ihn durch sie". Allmählich lassen sie allen Zwang des Förmlichen fallen und folgen — wie Fénelon sagt: sans toute civilité mondaine — dem Zuge ihres Herzens zur geistlichen Gemeinschaft. Auf der Seite der Frau mischt sich in das Pathos der Verehrung oft ein zärtlicher Überschwang, der peinlich berührt: in der Einsamkeit ruft sie laut nach ihm, sie kennt nichts Süßeres auf der Welt als dieses Selbander-Hingleiten über die Hänge ihrer mystischen Täler und nennt ihn mit Beinamen von kindischem Klange; auf seiner Seite antwortet das Echo gedämpfter, und obgleich sein Gewährenlassen die-

ser Dinge die reine Geistigkeit des Bundes trübt, ergibt sich doch nicht der leiseste Grund zu einem Zweifel, daß seine Freundschaft, so ungewöhnlich ihr Ton und Charakter, etwas anderes als eben Freundschaft ist. Se taire ensemble — das war ihr höchster Genuß, und in diesem Schweigen vernahmen, begriffen sie einander und kosteten in der persönlichen Nähe wechselweise quelque chose de divin. Es mag der Unsinnlichkeit des Bundes zum Vorteil gewesen sein, daß das von den Blattern entstellte Antlitz der Frau, die ihre Häßlichkeit selbst als Schutzwehr empfand, ohne Reiz für den Mann war, der ihr der Wahrheit gemäß gestehen konnte, daß ihm alles Fleisch ein Schauder sei. Er sah in ihr und nannte sie la prophetesse, sie entgegnete ihm: Gott hat Großes mit Ihnen vor; Sie sind die brennende, leuchtende Lampe, die seine Kirche erhellen wird — Gott will Sie zum Vater eines großen Volkes machen! — Wer war dieser Mann, was hielt ihn gebannt, daß er einer Schwärmerin, die in nichts seiner würdig war, nicht die Türe wies?

Fénelon war der Sprosse eines alten Geschlechts, der Sohn eines bejahrten Erzeugers. Durch seine Briefe und Gespräche zieht sich die Klage über schwache Gesundheit — infirmité, pflegt er zu sagen. Er ist reizbar, satt seiner Tage schon im Alter der sommerlichen Mannesnatur und wird auch der Zeiten seines Wohlbefindens, weil er sie nur als Kräftigung zu neuen Leiden empfindet, kaum eine Stunde froh. Hat er in der Gegenwart nicht zu klagen, so sieht er sich in düsterer Stimmung doch vom künftigen Kreuz bedroht. „Während ich Ihnen das sage," schreibt er an irgend jemand, „schaudert mich vor allem, was die Erfahrung dieser Dinge mit sich bringt: ich zittere vor dem bloßen Schatten des Kreuzes, aber das äußere ist nichts im Vergleich mit dem innern, der Trostlosigkeit, dem Ekel, der Todesmüdigkeit. . . . Der Grund ist krank, und wenn er sich regt, geschieht es in einem dumpfen Schmerz. Keine Empfindung, die nicht aus der Eigenliebe käme! Man leidet nur, weil man noch etwas will. Glücklich der Tag, an dem uns das Morgen nicht mehr kümmert! . . . Die kleinste Widerwärtigkeit drückt mich nieder, der geringste Anlaß, der mir schmeichelt, richtet mich für eine Weile über die Maßen wieder auf. . . Aber alles ist gut. Gott öffnet uns ein fremdes Buch zu unserm Unterricht, wenn er uns in unserm eigenen Herzen lesen läßt. Ich weiß aus Erfahrung, was es heißt, ein welkes Herz zu haben, das Überdruß

an allem hat, was ihm Erleichterung verschaffen könnte. Ich bin in gewissen Stunden in dieser Verfassung eines Ekels an allem und weiß es wohl, daß ich, wenn es unaufhörlich so weiterginge, nicht lange Widerstand leisten könnte. ... Ach wie weit ist es noch von dieser Selbstverachtung und Ichmüdigkeit bis zur wirklichen Besserung! Ich bin mir selbst eine große Diözese, die mich noch mehr als die da draußen drückt und von der ich nicht wüßte, wie sie zu reformieren ... Ich sage das alles zu meiner Erleichterung, denn ich suche die Ruhe und den Trost, ich fürchte die Mühe und den Schmerz, ich schreie laute Schreie, sobald Gott mir ins Fleisch schneidet ... Der wesentliche Fehler, es ist leicht zu sagen, liegt darin, daß ich in mir selbst gründe und mich von der Eigenliebe bestimmen lasse. Ich handle sogar sehr aus irdischer Klugheit und menschlicher Berechnung. Mein Naturell ist dem Ihrigen scharf entgegengesetzt. Sie haben nicht das gefällige, einschmeichelnde Wesen wie ich, dem im Verkehr nichts lästig fallen, den nichts ungeduldig machen kann ... Sie finden, das gehe so weit, daß ich die Leute verziehe — das ist wahr. Aber wenn man von mir gewisse fortlaufende Aufmerksamkeiten verlangt, die mich stören, so bin ich frostig und schneidend, nicht aus Gleichgültigkeit oder Härte, sondern aus Ungeduld und Lebhaftigkeit des Temperaments. .. Ich erwarte, daß Gott mir mein Herz zeige, sonst sehe ich es nur schlimmer werden unter der Herrschaft der Natur, einer bösen Natur."

In diesem lehrreichen Briefe spricht ein Mann mit kranken Nerven, der gegen die Gemütslast seiner Depressionen verzweifelt ankämpft. Er hört nicht auf, aus der schwachen Glut seiner Lebenskraft Flammen anzufachen, die ihm die traurige Wirklichkeit widerlegen sollen. Man fühlt heraus, daß die gewohnte Askese des Berufs ihn nicht ungewappnet dem Weltschmerz begegnen läßt, man ahnt aber auch, daß seiner mystischen Bemühung nicht die Absicht fehlt, die Spannkraft des Willens um jeden Preis zu erhöhen, ja aus der Öde seines Innern vielleicht das Wunderbare zu beschwören. Irgendwie stand diesem Verächter der Gewöhnlichkeit der Sinn immerzu — er entstammte der Gascogne — nach dem Abenteuer. Es habe ihm, so ist gesagt worden, der Sinn für das Unmögliche gefehlt; es ist zweifelhaft, ob sich's so verhielt; vielleicht sagt man besser: er liebte das Unmögliche und suchte es. Fénelon bewegt sich in der Reihe jener Männer, die das Gewal-

tige, weil es ihrer Natur an der Kraft zur Tat gebricht, in der Phantasie erstreben und heimlich vorweg besitzen. Manche Zeichen deuten darauf hin, daß ihn eben deshalb, weil er Neurastheniker war, das Gigantische beschäftigt hat. Er gibt Anlaß zur Vermutung, Madame Guyon habe sein Vertrauen deshalb immer mehr gewonnen, weil sie ihm — au nom de Dieu — die Erfüllung einer stillen Hoffnung verspricht, an der auch er selbst seinen Anteil hatte: die Herrschaft über ein großes Volk, mochte sie nun politisch oder mystisch zu verstehen sein. Er baut an einem versteckten Imperialismus, der sich auf zwei Quadern gründet: der eine, der künftige Herrscher, bildet sich unter seiner eigenen Hand heran, der andere, die geistliche Reichsidee der Freundin, wartet nur auf ihn als ihren Vollender. Es schien wenig zu fehlen, und dem Phantom glückte die Geburt in der Wirklichkeit. Oder stand dem Mystiker das Gebot der Demut im Wege? „Manchmal", so schreibt er, „bin ich beschämt, daß ich vor dem Aufstieg mich so wenig fürchte und in der Ungewißheit, ob ich das Ziel erreiche, mir Kummer mache. Aber ich werfe diese falsche Scham zum übrigen, wie sie's verdient. Kurz, ich lebe trotz diesem inneren Jucken in Frieden und habe weiter nichts nötig." Madame Guyon ist um ein verklärendes Wort in dieser Versuchung des Frommen keinen Augenblick verlegen. Er solle, sagt sie, eingedenk des Ideals der reinen Hingabe solche Machtträume weder nähren noch verwerfen. Wenn Gott ihn auserwählt habe — warum gegen den Stachel löcken? „Gott führt Sie mit einer Güte, die mich entzückt. O wie gut sind Sie, und wie mächtig ist der Arm, der Sie trägt! . . . So können Sie auf alles Anspruch erheben, ohne auf etwas Anspruch zu erheben." So gedeiht der Sophistik des Quietismus der kühnste Ehrgeiz aus dem Boden der Demut, und das Ich, das man in Gott begraben, feiert seine Auferstehung in schuldloser Macht und Glorie. Fénelon hat sich der Prophetin in Sachen der Lehre oft widersetzt, aber in diesem Punkte der Berufung zur Großmacht beugt er sich kampflos dem Spruch der Sibylle. Immerhin, sein angeborener Sinn für die diskrete Beschränkung alles romantischen Übermaßes, ein behutsamer Genius für das Schickliche (esprit circonspect) und ein romanisches Bedürfnis nach Begrenzung und Form auch des Metaphysischen bewahrten ihn vor allen Entgleisungen seines Denkens ebenso wie vor Exzessen seines mystischen Imperialismus in der öffentlichen Welt. So drehten sich denn auch die weiteren

Ereignisse um einen Mann, der aufrecht in seiner Kraft, untadelig in seinem Ansehen ihnen zu trotzen wußte.

Bossuets Warnung hatte bei Madame Guyon wenig gefruchtet. In apostolischem Bewußtsein spielte sie mit der Gefahr, während die Fama mit ihrer Person und ihrem gutem Namen spielte. Schließlich beantragte sie selbst die Einsetzung einer Kommission zur Prüfung ihrer Lehre und Sitte. Madame Maintenon, die im letzteren Punkt keinen Zweifel in die Reinheit setzt, umsomehr im andern, hat forthin die Hand am Triebrad der Maschine. Sie hofft, als die Kommissäre — es waren Bossuet, Noailles und Tronson — 1694 in Issy, einem Landgut der Sulpizianer, zusammentraten, daß der bedrohte Abbé, dem Wunsche seiner besten Freunde willfahrend, die verdächtige Sache preisgebe. „Er hat", sagte sie in einem Briefe, „zuviel Frömmigkeit, als daß er nicht glauben sollte, man könne Gott bloß um seiner selbst willen lieben, er hat aber auch zuviel Verstand, als daß er glauben möchte, man könne Gott unter den schändlichsten Irrungen lieben. Beteuert hat er es mir, er werde sich nicht weiter in diese Sache mischen, als um zu verhindern, daß man nicht aus Unbesonnenheit die Gefühle der wahren Andacht verwerfe. Wenn er gleich Freund der Frau Guyon ist, so ist er doch nicht ihr Advokat. Er ist der Verteidiger der Frömmigkeit und christlichen Vollkommenheit: ich baue auf sein gegebenes Wort, denn ich habe noch wenige so freimütige Menschen wie ihn kennen gelernt, und Sie können mir das nachsagen." Die vielfach unterbrochenen Konferenzen ziehen sich ein halbes Jahr hin. Bossuet hat sich von Fénelon Exzerpte aus Mystikern erbeten, und er, der die Mystiker nicht kannte, ist überrascht von ihrer Verstiegenheit im allgemeinen und entpuppt sich, was bei diesem Vertreter des klassischen Kirchentums nicht überrascht, als Gegner solcher Art von Frömmigkeit. Er beharrt im Briefwechsel mit Fénelon auf seiner Meinung, und dieser tut desgleichen, zur Absage an seine Ideen nur für den Fall bereit, daß Bossuet den Ausspruch wage, die Lehre von der uninteressierten Liebe sei ein Irrtum. „Sobald Sie mir bestimmt die Lehre der Kirche und die Artikel, worin ich von derselben abgeirrt, angeben, werde ich mich unverbrüchlich an diese Regel halten." Bossuet gibt darauf keine Antwort, und Fénelons Lage ist für Madame Maintenon noch ermutigend genug, seine Ernennung zum Erzbischof von Cambrai zu betreiben. Sie geschieht am 2. Februar

1695. Der neue Kirchenfürst bleibt der Lehrer des Dauphin, soweit ihm sein Amt dies gestattet. Bossuet kann nicht umhin, ihn endlich zur Konferenz beizuziehen, aber er läßt den Amtsbruder, von dessen Vorsprung an Würde er so wenig unberührt ist, daß er ihn geflissentlich übersieht, nicht zu entscheidenden Worten kommen, sondern schickt ihm wie den andern nur das theologische Ergebnis der Verhandlung in vierunddreißig Artikeln zu. Fénelon vermißt manches daran, was er gegebenenfalls mit seinem Blute zu unterzeichnen bereit wäre, aber da er den Inhalt des Vorgelegten nicht für falsch hält, unterzeichnet er aus Nachgiebigkeit. In die Zeit zwischen seiner Ernennung und der Weihe zum Erzbischof fallen freundschaftliche Briefe an Bossuet, im Gegenlager aber Verurteilung und Verbot der im Schwange gehenden Bücher von Molinos, Malaval, Lacombe und Madame Guyon. Als die Zeit gekommen war, ließ sich Bossuet die Gelegenheit nicht entgehen, ja, trotz anderer Gefühle im Herzen, drängt er sich dazu, die Salbung des Gegners in eigener Person zu vollziehen. Danach legt er der Madame Guyon die Unterwerfungsakte vor und nimmt ihr neben anderen Versprechen auch das des Wegzugs von Paris und ihren Anhängerkreisen ab. Sie stiehlt sich alsbald von Meaux hinweg, kehrt sich weiter nicht an ihr gegebenes Wort und treibt widerlich Reklame mit einem Zeugnis des Bischofs, das sich als Beweis ihrer bislang guten Absicht deuten läßt. Bossuet erfährt ihren Wortbruch, und Fénelon hat die Kosten zu tragen.

Es beginnt um den auf seiner neuen Höhe sich selber treu Gebliebenen ein Weben von Gunst und Mißgunst, von Freundschaft und Intrige, von menschlicher Willkür und politischer Notwendigkeit in Staat und Kirche, daß die Standkraft des Umdrängten zu bewundern und nur aus einer starken Selbstgewißheit zu erklären ist. Im Wirrsal der Fäden sind die wirksamsten nicht zu übersehen. Vermutlich war es für den Lauf der Dinge von Belang, daß Bossuet nach Harlays Tode nicht auf den erzbischöflichen Stuhl von Paris gekommen. Dennoch besitzt er die Gewogenheit des Königs, des Mannes, der Fénelon als den größten Schöngeist und den größten Abenteurer seines Landes, die Guyon als Verrückte bezeichnet. Immerhin, er hat den Abenteurer, wenige Wochen vor seiner Ernennung, im Gewissen befragt, ob er die Maintenon, wie es ihr sehnlichster Wunsch sei, zur rechtmäßigen Königin erheben solle. Fénelon riet ihm freiweg ab, und das Schicksal rächt

sich an ihm durch die wachsende Mißgunst der Dame, die sich fortan als rühriges Mitglied der Partei Bossuet bewährt. Als sie sieht, daß der Erzbischof von Cambrai eher zum Martyrium als zur Preisgabe der Guyon bereit wäre, kann sie sich, ohne sein Seelenheil aus den Augen zu verlieren, auf den Kampf gegen diese Frau beschränken. Fénelon verteidigt sie aufs männlichste in Briefen an die Maintenon, der er zugleich empfiehlt, die Sorge für die Reinheit der Lehre den kirchlichen Organen zu überlassen. Er gebe zu, Frau Guyon neige zur Übertreibung; sie schenke Leuten, die es nicht verdienen, zuviel Vertrauen; so komme es, daß der Bischof von Meaux aus ihrer vertraulich überreichten Selbstbeschreibung weiterplaudere, ein Mißbrauch, der fast schon mit der Verletzung des Beichtsiegels zu vergleichen sei. Wer die Guyon um ihrer Lehre willen verfolge, der müsse auch an großen Heiligen der Kirche, an Franz von Assisi, Franz Sales, an Katharina von Genua und Theresia Anstoß nehmen. „Erlauben Sie mir, Madame, die Bemerkung, daß Sie, nachdem Sie doch unserer Meinung von der Unschuld dieser Frau offenkundig beigetreten waren, plötzlich auf die Meinung der Gegenseite übersprangen. Von diesem Augenblick an sind Sie voll Mißtrauen gegen mich geworden und verschlossen mir gänzlich Ihr Herz. Leute, die Gelegenheit suchten, Ihres Umgangs zu genießen und sich notwendig zu machen, brachten Ihnen auf Schleichwegen den Gedanken bei, ich sei ganz verblendet und möchte gar noch ein Erzketzer werden... Durch die Doktoren, die Sie zu Rat gezogen, sind Sie Leuten in die Hände gefallen, die, ohne es eben bös zu meinen, doch aus Vorurteil ihre Politik betreiben." Habe man gegen die Sitten der Guyon anderes als Verleumdungen vorgebracht? Man möge ihr einen unbescheidenen Eifer zur Last legen, eine gewisse Art, für sich selbst zu sprechen, die für ihre Lehre zu günstig lautet. „Aber sie hat, wie ich völlig überzeugt bin, so wenig an etwas Böses gedacht, daß ich jetzt noch dafür stehen wollte, sie zu einer so bestimmten, klaren Auslegung ihrer Lehre zu vermögen, daß alles in die richtigen Grenzen zurückkommt. . . . Lassen Sie sie danach im Gefängnis sterben; ich bin's zufrieden, wenn sie da stirbt, wenn wir von ihr nichts mehr sehen und hören. Ich glaube doch in Ihren Augen weder Schurke noch Lügner, weder Verräter noch Heuchler noch Empörer gegen die Kirche zu sein: ich schwöre Ihnen vor Gott, der mich einstens richten wird, daß ich Ihnen die wahre Stim-

mung meines Herzens vollkommen aufgedeckt habe ... Fürchten Sie nicht, daß ich gegen den Bischof von Meaux auftreten werde; von ihm werde ich stets wie von meinem Lehrer und von seinen Sätzen wie von einer Glaubensregel sprechen: ich bin es herzlich zufrieden, wenn er über mich siegt und mich von allen meinen Irrlehren zurückbringt. Es ist nicht um mich, sondern um die Lehre zu tun ..."

Madame Guyon saß wieder in Haft. Bossuet hat ein Jahr lang die Mystiker studiert und legt nun die Frucht der Arbeit, ein Buch über die Gebetszustände, Fénelon zur Begutachtung und Erteilung des Imprimatur vor. Die Absicht lag zutage, und der, dem sie galt, hatte zu den Gründen seiner Selbstbehauptung auch noch den juristischen Vorteil, daß er zur Erfüllung des Verlangens gar nicht verpflichtet war. Im erregten Hin und Her des Zankes gerieten die Lager unversöhnlich auseinander. Fénelon kam dem Buche Bossuets mit einer Verteidigung seines eigenen Standpunktes zuvor: in seinem Schicksalsbuche „Explication sur les maximes des Saints". Sein Glaube und seine Ehre seien nicht an das Werk eines seiner Kollegen gebunden, darüber schulde er der Kirche Rechenschaft und sonst niemand. Die Zensoren der Maximes, darunter Tronson und Noailles, sind entzückt, Bossuet ist vor der Lesung schon zum Angriff entschlossen. Drei Jahre hatte man von beiden Lagern her den Gluthaufen zwischen sich geschürt, jetzt endlich schlug die Flamme hoch und beleuchtete über den Klingen des Geistes und der Leidenschaft auch die Antlitze der Gegner. Ohne Frage, hier stritten persönliche Feinde, grundverschieden von Natur, aber sie maßen sich als Vertreter religiöser Wesensformen, die breitere Schlachtfelder als das von 1697 gesehen.

Fénelon bezweckt in den Maximes zunächst die Rettung der Guyon, weiterhin die theologische Sicherstellung der Lehre von der reinen Liebe. Nicht eigentlich auf der inneren Erfahrung Gottes ruht hier der Nachdruck, sondern auf der Läuterung des religiösen Sichgebens von jeder Absicht, die das Ich in sich selbst befangen läßt. Ich habe, sagt er, zur Erkenntnis führen wollen, daß die vorzüglichste christliche Tugend eine Liebe zu Gott sei, die sich ganz unabhängig hält von jedem Gedanken an Vergeltung; ferner, daß es einen Zustand dieser vollkommensten christlichen Liebe gebe, wo diese Tugend allen andern christlichen Tugenden zuvorkommt, sie belebt, ja vervollkommnet, ohne ihnen den eigentümlichen Ursprung

und Wert zu nehmen. Aus der höchsten Form der charité sind Lohnsucht und Eigennutz ganz geschwunden. Nicht die knechtische Liebe, die sich irdisches Entgelt erwartet wie die Juden das Manna und die Früchte des Bodens, nicht die Liebe, die sich den Genuß der Gottheit als Stillung aller menschlichen Wünsche erträumt, auch nicht die Liebe der Hoffnung, die immer noch von Interesse begleitet ist, auch nicht die Liebe, die ihre Hoffnungen mit dem Verlangen nach einer absichtslosen Hingabe untermischt, sondern die reine Form der interesselosen Liebe, die Gott um Gottes willen liebt, und dies auch in den Leiden: sie erst ist christlich und vollkommen. Dieses Thema wird in 45 Sätzen und mit Berufung auf eine Fülle von Zeugnissen aus der kirchlich anerkannten Literatur abgehandelt. Hatte nicht, um nur eins daraus zu nennen, Augustin schon geschrieben: Gott gebührt eine Liebe, in der wir uns, wenn es möglich ist, selbst vergessen? Fénelon war nur den Weg gegangen, auf dem Hunderte vor ihm das reinste Ethos der christlichen Frömmigkeit gefunden hatten. Er fand und sprach die Erkenntnis aus, Religion sei das unumschränkte Ja zur Gottheit, gewonnen aus dem Nein zum Ich. Gemessen selbst an der Kirchenlehre hatte er nichts Neues und also auch nichts Widriges gesagt. Dennoch konnte ihn die Kirche, da sie nicht nur die Art der theologischen Meinungen, sondern überdies ihre Wirkung auf Zeit und Menschen ins Auge faßt, schweigen heißen oder sein Buch verbieten. Bossuet ruhte nicht, bis dies geschah; aber die Gerechtigkeit verlangt, die Beweggründe seines Umtriebs nicht in der persönlichen Gegnerschaft allein zu suchen: er sprach und handelte zugleich im Namen der Kirche, derselben Kirche, in deren Recht und Namen auch Fénelon für seine Sache focht. Die beiden Männer trotzten sich als Vertreter von Prinzipien, deren steter und notwendiger Widerstreit im Wesen der katholischen Kirche liegt und ihr Blut lebendig in Strömung hält: es ist der Widerstreit des Subjektiven mit dem Objektiven, dessen, was der einzelne im Innern sucht, findet, braucht, mit dem, was draußen geworden, von außen gegeben ist. Fénelon verteidigte das Ich in seiner Selbstgewißheit ohne Widerspruch mit der Kirche, ja im beglückenden Gefühl des Einklangs mit ihr, Bossuet hingegen war der Anwalt der Religion in ihrer institutionellen Form und darum voll des Argwohns gegen die Mystik, die als Rückzug in die formlose Welt des Seelisch-Subjektiven immer schon eine Gefahr der

Entfremdung vom Kirchlich-Objektiven bedeutet hat. So konnte Leibniz sagen: Bossuet hatte Recht und Fénelon ist unschuldig. Mußte es zum Austrag zwischen beiden Mächten kommen, so war es vom Standpunkt der öffentlichen Ordnung, der Erhaltung des Allgemein-Notwendigen, kurz des Genius der Kirche zu wünschen, daß der Wortführer des Individuellen, der Seele und ihres dünnen Anspruchs auf Geltung unterlag. Es ist das vitalste Gesetz der katholischen Kirche, daß im geschichtlichen Rangstreit des Ethos mit dem Logos dieser der Sieger bleibe — der andere Ausgang der Dinge wäre ihr Ende. Dieser Ansicht war auch Fénelon, da er alles eher als ein Luther war, und ihr gemäß zu handeln, als der Blitz aus dem von ihm gesammelten Gewölke brach, hat er auch nicht einen Augenblick gezögert.

Die öffentliche Meinung, in katholischen Ländern, wenn kirchliche Dinge ihr Forum beschäftigen, eine Art Unfehlbarkeit, war gegen ihn. Frau Maintenon traf sie aufs beste: Er irre, sagte sie, mit redlichem Herzen, darum sei er verloren. Sie hinterbrachte den wachsenden Skandal dem König, und welche Partei er ergriff, er, der überlegene Köpfe in seinem Umkreis nie gern gesehen und aller Neuerung abhold war, konnte erst recht kein Zweifel mehr sein, als Bossuet um seine Verzeihung flehte, daß er ihn nicht früher von der fanatischen Lehre seines Amtsbruders unterrichtet habe. Gleicherweise war die Stimmung der Freunde für Fénelon erschüttert, und der schmerzliche Stachel dieser Tatsache war seine Sorge, sie möchten die Treue zu ihm mit Ungunst von oben oder Verlust ihrer Ämter zu büßen haben. Wie ein Vorbote des größeren Unheils traf ihn zu Versailles die Botschaft vom Brande seines Palastes zu Cambrai, der seine Habe, Bücher und Manuskripte vernichtet hatte. Er vernahm sie ohne Trübung seiner gewohnten Heiterkeit und meinte nur, das Feuer habe besser sein Haus als die Hütte eines armen Bauern verzehrt. Immer enger umzieht ihn die Verfolgung, und bald ist kein Zweifel, daß er selbst das Wild, auf das man es von Anfang abgesehen hatte, und die Guyon nur der Hetzhund war, mit dem man ihn jagte. Frau Maintenon oblag der Jagd mit weiblicher Klugheit und männlicher Ausdauer bis zum Ende. Fénelon hat ein Recht zu klagen, daß er allein Entgegenkommen zeigen soll, während auf der Gegenseite nicht ein Schritt zur Verständigung geschehe. Dennoch bewahrt er, wie all sein Leben lang, eine feste Geschmeidigkeit des Auf-

tretens, und als er selbst die Prüfung seiner Schrift in Rom beantragt hat, fühlt er sich seinem Widersacher gegenüber fest im Sattel. „Sie können daraus sehen, daß Doppelseitigkeit oder furchtsame Politik nicht meine Sache ist; ob ich Hochmut gleich mehr als den Tod fürchte, so hoffe ich dennoch, daß mich Gott nicht verlassen werde, und indem ich zwar in Demut und Geduld, aber auch mit der gehörigen Festigkeit meinen Gang fortsetze, werde ich keine Schwachheit oder Niederträchtigkeit begehen. . . . Ich überlasse es Ihnen, die Weise zu bestimmen, nach der wir in Zukunft miteinander leben werden. Diejenige, die mich in den Stand setzen wird, Sie zu besuchen, Sie um Rat zu fragen, Sie so zu verehren, wie ich es von jeher getan habe, stimmt mit meinen Neigungen und Wünschen am besten überein." Die Aufrichtigkeit, die an ihm bezweifelt worden, vermißt Fénelon mit gutem Recht, wenn Bossuet mit gleißnerischer Wohlredenheit vom Freund zum Angeber wird. 48 Irrtümer zieht er aus den Maximes und lädt ihren Urheber zur Verantwortung; Fénelon will nur erscheinen, wenn Bossuet nicht zugegen; die Maintenon aber duldet diesen Ausschluß nicht, weil sonst zu befürchten, daß Fénelons Geist und Beredsamkeit obsiege. Der Plan der Unterredung scheitert, Bossuet ist gewillt, den Gegner allein an den Pranger zu stellen, endlich ist Rom das einzige Forum des Streites.

Fénelon, dem der König die Erlaubnis zur Reise verweigert, entsendet als Vertreter einen geistlichen Verwandten, dessen politisches Geschick nicht ausreicht, zumal der eine der beiden Anwälte Bossuets, der geistliche Lebemann gleichen Namens, die Sache seines Oheims mit schamloser Frechheit betreibt. Rom hält sich dennoch über den Parteien, und während in Frankreich der literarische Kampf Woge auf Woge wirft und die Stimme des Verklagten in immer erneuten Versuchen der Rechtfertigung den Lärm oft ergreifend übertönt, teilt sich im Süden das Kollegium der Examinatoren in widersprechende Hälften. Der Abbé Bossuet, über das Gleichgewicht der Wagschalen empört, fahndet nach Schmutz im Leben der Guyon und hat das Glück, Lacombes Geständnisse über Vergehungen mit dieser Frau in die Hand zu bekommen, aber ehe sie für Rom ins Gewicht fallen, stellt sich heraus, daß der arme Barnabit, dem man die Selbstanklage in die Feder diktiert hatte, im Gefängnis von Lourdes längst um den Verstand gekommen war. Als auch die sittliche Beschmutzung Fénelons nicht glaubhaft

zu machen ist, ruht die letzte Hoffnung seiner Feinde auf der „Rélation sur le Quiétisme“, einer Schrift, die Bossuet unter Mißbrauch vertraulicher Papiere in aller Eile verfaßt und nach Rom geschickt hat. Der Papst, Innozenz XII., sträubt sich gegen die Verurteilung eines Mannes, für den er eine stille Vorliebe im Herzen trägt; es erscheint nötig, ihm keinen Zweifel an der Stimmung in Paris zu belassen. Bossuet bringt es zuwege, sechzig Doktoren der Sorbonne zur Unterzeichnung eines Votums gegen die Maximes und schließlich auch den König, hinter dem die Maintenon als sein zweites Gewissen steht, zu einem Wort der Warnung nach Rom zu bewegen. Hier hatte man, wie immer, mit dem doppelten Gesicht des Falles zu rechnen, und die Prüfung des politischen befreite am Ende auch den Papst aus allen Zweifeln in betreff des religiösen. Er übersah nicht die Möglichkeit, daß nach dem Tode Ludwigs XIV. der Zögling Fénelons neue Bahnen steuern könne, daß Bossuet der Gallikaner, der Erzbischof von Cambrai sein ultramontaner Gegenspieler sei, aber der Augenblick zwang hundert andere Gründe auf, das gallikanische Kirchenwesen nicht zum Rebellen zu machen. Am 12. März 1699 fiel der Spruch gegen Fénelon und verwarf sein Buch als gefährlich und an Irrtum streifend. Noailles erhielt das Verdammungsbreve mit einem Begleitbrief, der begann: Monseigneur! Eurer Hoheit übersende ich hiermit die Haut des Löwen, der uns so viel zu schaffen machte. . . .

Indessen trug der Betroffene den Schlag mit Würde. Auf dem Weg zur Kanzel empfing er am Feste der Verkündigung die letzte Gewißheit und war nach wenigen Augenblicken der Sammlung bereit, den Gegenstand seiner Predigt umzuformen. Er sprach mit erhabener Ruhe von der Pflicht der Unterwerfung gegen die rechtmäßige Obrigkeit; die Menge, vom beflügelten Gerüchte schon berührt, brach in Tränen aus.

Tags darauf schon faßt er seine Unterwerfungsakte ab. Sein bündiges Wort erweckt in Rom ein warmes Gegenwort der Gewogenheit, in Frankreich herrscht, nur nicht bei den Jansenisten und Protestanten, die Zufriedenheit über eine beschworene Gefahr. Seine Freunde, seine Feinde bleiben, die sie waren; der Bruch mit Bossuet ist unheilbar. Die öffentliche Meinung hielt es ungefähr mit dem Diktum des Papstes: Der von Cambrai habe geirrt durch das Allzuviel seiner Gottesliebe, der von Meaux gefehlt durch sein

zuwenig an Nächstenliebe. Bossuet stand in der Helle des Sieges und warf seinen schweren Schatten, Fénelon im Schatten seiner Niederlage war auf seine Weise menschlich schöner. „Was mich anlangt," so schrieb er, „so suche ich mein Kreuz mit Demut und Geduld zu tragen; durch die Gnade Gottes bin ich mitten in Bitterkeit und Schmerzen ruhig. Unter so vielen Bekümmernissen genieße ich eines Trostes, von dem die Welt freilich sich keinen Begriff machen kann, der aber Stillung für alle ist, die Gott redlich suchen... Es bleibt mir nichts mehr übrig, als mich zu unterwerfen und zu schweigen... Mein Gewissen ist durch jenes meines Obern erleichtert." So spricht der Religiöse, der nicht Protestant sein kann und von Protestanten nicht zu verstehen ist.

Fénelon, seines Erzieheramtes schon vor dem Urteil Roms enthoben, verbrachte in dem stillen Cambrai stille Jahre, deren keines mehr den Reichstraum, sei es geistlich oder weltlich, in Erfüllung gehen ließ. Der Herzog von Burgund wird vom Tode hingerafft, und an seiner Bahre trauert der Erzieher um ein verlorenes Stück seines Lebenswerkes. Madame Guyon meditiert in der Bastille, sie schreibt erbauliche Dinge, gelassen fromme Lieder in der Weise der Schäferpoesien, und ihre Heiterkeit gibt Zeugnis von der Kraft und Echtheit ihrer religiösen Art. Ergebene Freunde erhalten insgeheim die spärliche Fühlung mit dem Unvergeßlichen in der Ferne. Endlich 1703, körperlich zerrieben, wird sie auf einer Sänfte aus der Bastille getragen und freut sich der neuen, obzwar beschränkten Freiheit.

1704 beschließt Bossuet seinen Lauf.

*

Die letzten anderthalb Jahrzehnte offenbaren Fénelon als den Mann der milden pastoralen Weisheit, dem die Vornehmheit als die wirksamste Methode erscheint und dessen Äußerungen insgesamt den Geist und die Schönheit einer köstlich reifen Bildung spiegeln. Seine eigene innere Form ist ihm unbewußt das Gesetz, nach dem er die Menschen seines Kreises zu gestalten sucht. Diskretion, Abstand von der Welt, eine Güte, die sich an Maß und Grundsatz gebunden weiß, kurz, all die Züge eines asketisch geformten Innern möchte er an seinem Klerus wiederfinden. Dem geistlichen Nachwuchs gehört seine erste Sorge. Die Alumnen

seines neuen Seminars prüft er immer wieder auf Eignung und Wissen, aber sein skeptisches Urteil über Examina bewahrt ihn so gründlich vor Schulmeisterei und oberhirtlichem Drangsalieren, daß die Prüfungen dem Zögling eine Gelegenheit zu ehrlichem Sich-erschließen vor einem Vater bedeuten. Klar und geistvoll entwickelt er seine Grundsätze für das Predigtwesen in den Dialogues sur l'Eloquence de la chaire. Seine Theorie stammt aus seiner Praxis. Die Mitwelt war sich einig über den Rang des Redners Fénelon. Nach der hochschweifenden Rhetorik der Jugend ist er immer reifer, knapper, sachlicher geworden. „Man fühlt," sagte La Bruyère, „die Stärke und die Überlegenheit dieses seltenen Kopfes; man fühlt sich schon glücklich, ihn nur zu hören!" Vauvenargues aber meinte: gäbe es eine Verschmelzung von Talenten, so möchte man wohl denken wie Pascal, schreiben wie Bossuet, reden wie Fénelon. Der heutige Geschmack wird den Schriftsteller nicht dem Redner nachsetzen wollen. Seine Lettres spirituelles — was möchte man aus der geistlichen Literatur danebenstellen! Wer hätte je die gleiche Harmonie von weltweiter Milde und religiöser Kraft, von Geist und Andacht, Eleganz und Gedrungenheit der Form erreicht! An Menschen aller Stände verschenkt dieser Vielgewandte, der gleichermaßen den höfischen Ton beherrscht wie er auf Spaziergängen, zu Landleuten sich auf den Rasen setzend, das einfachste Herz bezaubert, verschenkt dieser Mann, dem nichts Menschliches fremd war, weil er — vivant en toutes choses, wie die Guyon sagte — vor nichts sich verschließen konnte, aus der Fülle seines in Glück und Elend erfahrenen Innern Rat, Trost und Mahnung mit beglückender Wärme. Er hatte die Phantasie des Dichters, den Verstand des Philosophen, den Willen des Heiligen — was wunder, daß er unwiderstehlich war! Seine Beliebtheit wächst über alle Grenzen Frankreichs hinaus, auf seinen amtlichen Reisen, sagte man, brächte er den Gottesfrieden mit; die feindlichen Armeen, die die Bischofsstadt besetzen, die Protestanten seines Wirkungsfeldes verehren ihn, wie die kleinen Neffen, deren immer ein Rudel in seinem Palaste lebt, ihn mit fröhlicher Liebe umspringen. Das Haus zu Cambrai, nach dem Brande neuerstanden, sieht eine vornehme Lebenshaltung, die von ihrem Mittelpunkt, Priester und Fürst in einer Person, ihr Gepräge empfängt. Zusammen mit der Schar seiner geistlichen Sekretäre und Verwaltungsbeamten spricht er nur spärlich an der wohl-

besetzten Tafel, an der die feine Sitte und der launige Geist sich verschmelzen. Die kurze Nachtruhe gestattet ihm ein reichliches Tagwerk, von dem er, der Bewegliche, selber sagt, es falle hart, sich auf die Länge an eine Arbeit zu gewöhnen, die so unmerklich und verborgen wie unter der Erde verrichtet wird. Ein reicher Briefwechsel, der seinen frommen Geist in alle Zonen trägt, bietet ihm einigen Ersatz für den vermißten Verkehr mit Freunden. Er gibt sich darin zwanglos liebenswürdig und spiegelt nach kindlicher Art den Inhalt des Augenblicks. „Unter meinem Fenster spielen fünf oder sechs weiße Hasen. Sie gäben schöne Pelze; doch es wäre schade drum: sie sind so hübsch und futtern wie Prälaten." Und dann wiederum: „Ich ergötze mich, ich gehe spazieren und befinde mich ruhig in der Stille vor Gott. O der herrlichen Gesellschaft! Mit ihm ist man nie allein; allein ist man mit Menschen, die man nicht gern anhört." Er läßt die Fäden seines Wirkens und Strebens in alle Welt laufen, er nimmt Einfluß auf kirchliche Bewegungen, staatliche Ereignisse, schreibt politische Traktate, in denen er die Kriege des Königs verurteilt, die späteren Lehren der Revolution vom Recht des Volkes vorausnimmt und der Politik ihre sittlichen Grundsätze vorschreibt, in dem allem aber bleibt er der ruhig überlegene Kopf, ein Theoretiker der Tat, der der Welt mit der Melancholie des Wissenden zusieht. In der stillen Hoffnung, noch einmal an den Hof und dort zu politischer Macht zu gelangen, mischt er sich in den Streit gegen die Jansenisten, und als die Erwartung fehlschlägt, als er den Flüchtlingen des zerstörten Port-Royal gastlich seine Diözese öffnet, tritt er still in die Reihe derer, die aus der Erkenntnis der Eitelkeit alles Menschlichen den rechten Schluß für sich selbst gezogen. Hilfreich gegen alle, die ihn brauchen, ein besorgter Vater für die Opfer des Kriegswinters 1709, bleibt er dem Zuge seines großen Herzens treu und befreundet sich im übrigen immer mehr mit der Wahrheit des Kreuzes. Er hat für sich schon den Rat befolgt, den er einem großen Gelehrten erteilt: allen Wissensdurst gegen die Einfalt zu vertauschen. Er parodiert eine Arie Lullis mit der Selbstironie des Mannes, der vom Leben gelernt hat:

Jung war ich allzu weise
Und forschte arg bemüht.
Jetzt zieh ich meine Kreise
Nach Torenweise
Und werde so zum Greise,
Der jede Sorge flieht.

In seinen letzten Lebenstagen schreibt er für den gefürchteten Herzog von Orleans, dessen Regentschaft unabwendbar scheint, religionsphilosophische Traktate. Sie sind das warme, klare Testament seines Denkens. Die Gotteslehre nähert sich unter Abwehr Spinozas den Ideen der Stoa und des Descartes, Wesen und Sinn der Gottesverehrung wird — mit Augustins nec colitur nisi amando — in der Liebe gefunden, und noch einmal geht ihm das alte Lied vom stillen ergebenen Sichlassen durch die Harfe, der Preis des innern Gottesdienstes, mit dem verglichen der äußere nicht Wesen, sondern Ausdruck, dem sinnlichen Menschen gemäßes und nötiges Symbol ist. „Wahr ist es, Gott bedarf unserer Verehrung nicht, aber dennoch kann er sie, die bei aller Unvollkommenheit seiner nicht unwürdig, von uns verlangen — ja vielleicht hat er uns bloß dieser Verehrung wegen erschaffen." Die Idee der katholischen Kirche und ihrer Lehrgewalt ist der Gegenstand seiner letzten Schrift und sein feierliches Amen.

Im Winter 1714 stürzt er mit dem Reisewagen und beginnt zu kränkeln. Auf seinem Lager läßt er sich unermüdlich aus der Bibel lesen. Die Worte der Hoffnung des am Irdischen Ermüdeten auf das Unsichtbare, der Ausblick auf den künftigen Bau von Gottes Hand, von dem überkleidet das Sterbliche verschlungen wird vom Leben, dieser gedämpfte Jubel des zweiten Korintherbriefes wird das Brot seiner Seele. Er zittert nicht mehr vor dem Schatten des Kreuzes. In den letzten leidenvollen Stunden kommt es getrost über seine Lippen: Christo confixus sum cruci. Im großen Saale seines Palastes empfängt er in großer Umgebung die letzte Kommunion.

„Dieser Geistliche," schreibt ein Zeitgenosse, „war ein großer, magerer Mann, wohlgebaut, mit großer Nase, großen Augen, aus denen das Feuer und der Geist wie in Strömen brachen, mit einer Bildung des Gesichts, wie ich sonst keine fand und die man nie vergessen kann, wenn man sie nur einmal gesehen. Sie vereinte alles in sich, und die Gegensätze glichen sich darin aus: sie hatte Anmut und Würde, Heiterkeit und Ernst; man fühlte aus ihr den Gelehrten, den Bischof und den Mann von hoher Geburt heraus."

Dieses Bild erlosch am Morgen des 17. Januar 1715. Man öffnete das Testament — schon 1705 geschrieben —, und es begann mit den Worten: „Ich erkläre, daß ich in den Armen meiner Mutter, der römisch-katholischen und apostolischen Kirche sterben

will; Gott, der in den Herzen liest und mich richten wird, weiß, daß ich allzeit, keinen Augenblick meines Lebens ausgenommen, gegen sie die Unterwürfigkeit und Gelehrigkeit eines kleinen Kindes beibehielt und daß ich nie einem der Irrtümer beigepflichtet, die man mir hat schuld geben wollen" . . . „Ich wünsche, daß man meinen Leib in der Metropolitankirche zu Cambrai auf die prunkloseste Weise und mit so wenig Aufwand als möglich beisetze."

So geschah es. Frankreich trauerte und mit ihm die abendländische Welt. Aber das Lob des Toten wagte sich in keiner Leichenrede hervor, weder im Dom noch in der Akademie, die ein gefeiertes Mitglied verloren hatte — denn noch lebte ja der König.

Zwei Jahre später, still, barmherzig, geduldig in den Qualen einer leibhaftigen Fäulnis, ging auch Madame Guyon hinüber. In ihren Grabstein meißelte man die Worte: . . . Sacri silentii cultrix . . . Mira animi suavitate paceque imperturbata mille perpessa dolores placide tandem in cruce expiravit idibus Juniis 1717.

*

Man erzählt von einem griechischen Jüngling: der kam, seines Weges und seines Glückes gewiß, das Haar nach dem Sinn der Zeit mit Rosen bekränzt, in den Hörsaal eines Weisen, der von dem unsterblichen Geist, der im Menschen ist, und von seinem wahren Glücke sprach. Und als er ihm eine Zeitlang zugehört hatte, riß er heimlich und verstohlen eine Rose nach der andern herunter und warf sie auf die Erde.

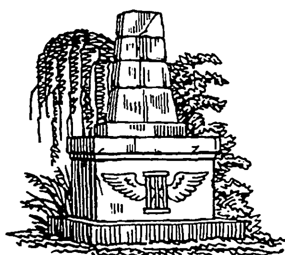
*

Fénelon, Oeuvres, 10 vol. Paris 1852.
Madame Guyon, Oeuvres spirituelles, 42 vol. Cöln 1713/22.
— — Zwölf geistliche Gespräche. Uebers. von N. Hoffmann, Jena 1911.
Bausset, F. L. de, Histoire de Fénelon, 2. éd. 1856.
de Broglie, Fénelon à Cambrai, Paris 1884.
Masson, Maurice, Fénelon & Mme. Guyon, Paris 1907.
Seillière, Ernest, Mme. Guyon & Fénelon, Paris 1918.
Sanders, E. K., Fénelon. His friends and his ennemis, London 1901.
Erhard, H., Cambrai, 1917.
Brunetière, F., Artikel Fénelon in La Grande Encyclopédie.
Wieser, M., Deutsche und romanische Religiosität. Fénelon, seine Quellen u. Wirkungen, Berlin 1919.

Anm. der Redaktion: Um der Ökonomie des Sammelwerkes willen konnte dieser Beitrag leider nur gekürzt wiedergegeben werden.

Johann Michael Sailer

von Sebastian Merkle





Johann Michael Sailer

Johann Michael Sailer, der Professor und Konfessor, der fromme, milde Priester und Bischof, zu Lebzeiten und noch lange nach seinem Tode von Millionen gesegnet, von vielen aber auch geschmäht, war ein Kind der Aufklärungszeit. Ihr Charakterbild schwankt zwar nicht mehr in der Geschichte, die ihm endlich in unseren Tagen festere Umrisse gegeben, aber immer noch in der tendenziös beeinflußten öffentlichen Meinung. Ein gerechtes Urteil über die Aufklärung und damit zugleich ein richtiges Verständnis Sailers ist nur möglich bei Kenntnis des Bodens, auf dem sie erwuchs, und der Zustände, durch die sie hervorgerufen war, gegen die sie ankämpfte.

Der politischen und sozialen Revolution, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts über Frankreich hereinbrach, war eine geistige vorangegangen. Der englische Deismus, auf seinem Zuge über Frankreich durch allerlei Bundesgenossen verstärkt, ist der Vater der Aufklärung im engeren Sinne geworden. Er hätte aber südlich des Kanals nicht so gefährlich werden können, wäre der Boden für ihn nicht schon bereitet und die Widerstandskraft gegen ihn nicht bereits gebrochen gewesen. Die enge Verbindung der gallikanischen Kirche mit dem Feudalstaat; die Gefügigkeit der Hierarchie gegenüber dem absolutistischen Königtum; die allzu große Duldsamkeit des übermächtigen Jesuitenordens, namentlich der von ihm gestellten königlichen Beichtväter, gegen einen entsittlichten Hof und eine ebensolche Gesellschaft, wie seine Unduldsamkeit gegenüber anderen kirchlichen und theologischen Richtungen, nicht zuletzt auch sein ungezügeltes Streben nach Macht und Reichtum; die Weltförmigkeit und die weitgehenden Vorrechte des Klerus; das Ausarten der Schultheologie in eine unfruchtbare, trockene Stubengelehrsamkeit — all' das hatte Ansehen und Einfluß von Religion und Kirche bedenklich geschwächt. Im Jansenistenstreite hatten hohe, edle Kräfte sich erfolglos verzehrt. Mit Hilfe Ludwigs XIV., der durch Eifer für die Orthodoxie sich Verzeihung seiner Laster zu sichern suchte, war die Bewegung niedergeworfen worden, die ursprünglich auf dem Boden der Wissenschaft im Kampf gegen eine anspruchs-

volle, aber entartete Scholastik eine Reform der Theologie durch Rückkehr zu den biblischen und patristischen Quellen, im praktisch-kirchlichen Leben die Erneuerung altchristlicher Sittenstrenge gegen eine allzu gefällige Kasuistik anstrebte. Aber auch die Sieger konnten dieses Ausganges nicht froh werden. Nachdem Katholiken und Hugenotten, Jesuiten und Jansenisten, Thomisten und Molinisten lange genug sich verketzert und schlecht gemacht hatten, zog der Enzyklopädismus daraus das Fazit, daß am Ende alle mit ihren gegenseitigen Schmähungen recht haben. Die Gehässigkeit, die in diesen dogmatischen Kämpfen zutage trat, die Härte und Unaufrichtigkeit, der zumal manche Gegner des Jansenismus sich schuldig machten, und die bis zu der vandalischen Zerstörung nicht nur des Klosters, sondern auch der Kirche, der Altäre und der Gräber von Port Royal sich verstieg, war geradezu ein Hohn auf die Religion der Liebe und konnte nur zum Schaden jeden religiösen Glaubens ausschlagen. Erst so wurde es möglich, daß der Unglaube, der Atheismus, Materialismus und Indifferentismus sich weiter Kreise bemächtigte. Die staatlichen und kirchlichen Einrichtungen waren dem Untergange entgegengereift.

Von Frankreich, das seit den Tagen des Sonnenkönigs sich mehr und mehr zum europäischen Musterlande ausgewachsen hatte, griff die Bewegung auch auf benachbarte Länder, vorab auf Deutschland über, wo teils dieselben, teils andere, nicht weniger verhängnisvolle Mißstände sie begünstigten. Die geistlichen Fürsten hatten ihre kirchlichen Verpflichtungen teilweise völlig vergessen und durch das Ärgernis, das ihre ungeistliche Hofhaltung dem Volke gab, den Schutz der öffentlichen Meinung verloren. Dadurch wurde ein antikirchlicher Geist erweckt und die Säkularisation ermöglicht. Nur eine ungewöhnliche Naivität kann diese als Strafe Gottes für die Selbständigkeitsbestrebungen der rheinischen Kurfürsten gegenüber Rom betrachten. Um dieser drei Erzbischöfe willen hätten also all die zahlreichen *ihnen widerstrebenden* geistlichen Fürsten dieselbe Strafe erdulden müssen! Und wofür wäre dann die zwei Menschenalter später erfolgte Wegnahme des Kirchenstaates die Strafe gewesen?

Neben diesen politisch-sozialen Mißständen hat das Unterrichtswesen und der Studienbetrieb, wie beides unter den Händen der Jesuiten sich gestaltet hatte, der Aufklärung die Wege bereitet. Die Lehrgegenstände und ihre Behandlung, auf eine ganz andere, längst

versunkene Zeit zugeschnitten, konnten den gesteigerten Forderungen einer völlig anderen Generation nicht mehr genügen. Die Vernachlässigung der Realien an den mittleren und hohen Schulen, die Verkürzung des historischen Elementes in der Theologie und in andern Fächern, mehr als alles aber die Absperrung der katholischen Universitäten nach außen war von den schlimmsten Folgen. Statt vor allem auf eine innere Festigung gegen schädliche Einflüsse bedacht zu sein, glaubte man durch schroffe Abschließung vom geistigen Leben der Nation helfen zu können, das im 18. Jahrhundert eine zweite Blüteperiode unserer Literatur hervorbrachte. Aber gerade dieses Verfahren hat die begabtesten Jesuitenschüler gegen ihre Lehrer eingenommen und sie deren Gegnern in die Arme getrieben. Es ist also nicht an dem, daß das Bestehende in bester Ordnung, jede Kritik daran und jede Änderung unberechtigt gewesen wäre. Vielmehr gaben eben die Fehler des alten Systems der Aufklärung Daseinsrecht und Erfolg. Die Meinung, als ob die Aufhebung des Jesuitenordens der Grund des Umsturzes gewesen, kehrt den wirklichen Sachverhalt geradezu um: der Sturz des Ordens war selbst Folge eines von den Jesuiten durch ihr angedeutetes Verhalten wesentlich, wenn auch wider ihren Willen mitbewirkten Umschwungs.

In der Mitte zwischen den beiden Extremen, dem starr konservativen Traditionalismus, der auch zweifellose Auswüchse des alten Systems als articuli stantis et cadentis ecclesiae festgehalten wissen wollte, und dem mit allem Dogma und Kirchentum zerfallenen Radikalismus, standen jene erleuchteten Katholiken, welche einerseits die Glaubenshinterlage treu zu bewahren und dem Unglauben keinerlei Zugeständnisse zu machen entschlossen waren, andererseits aber ihre Augen vor den schweren Fehlern nicht verschließen konnten, die manche Verteidiger von Christentum und Kirche sich hatten zuschulden kommen lassen. In dem verknöcherten, den Bedürfnissen einer neuen Zeit nicht mehr genügenden theologischen Wissenschafts- und Studienbetrieb, in dem mehr die Unterschiede zwischen den Bekenntnissen, als das ihnen gemeinsame christliche Glaubensgut betonenden Konfessionalismus, in der Zurückstellung der Religion hinter der kirchlichen Organisation, in der Fernhaltung der nationalen Kultureinflüsse und namentlich in der gegen alle christliche Liebe verstoßenden, Christentum und Kirche in Verruf bringenden, gehässigen Art der Polemik sahen sie

die Haupthindernisse einer gesegneten Wirksamkeit des Katholizismus in Deutschland. Diese maßvolle, den Schatz der göttlichen Offenbarung treu hütende Aufklärung, welche das äußere Gewand, nicht das innere Wesen des Kirchentums zeitgemäß erneuert, letzteres mehr zur Geltung gebracht wissen wollte, welche mehr die Methode der Unterweisung in der Religion als diese selbst zu verbessern, welche nur die eingeschlichenen Mißbräuche, nicht den guten Brauch zu beseitigen wünschte, wäre bei zahlreicherer Vertretung und bei wirksamerer Unterstützung durch die berufenen Faktoren dazu angetan gewesen, dem Katholizismus Sympathien und vielleicht sogar den geistlichen Staaten Bestand zu verschaffen, sicher aber die Wirkungen der Säkularisation zu mildern. Immerhin hat sie treulich geholfen, aus der Flut zu retten, was zu retten war, und zur Wiederherstellung des Katholizismus in kirchlicher und gesellschaftlicher Beziehung wie namentlich in der öffentlichen Meinung ein gut Teil beigetragen. Unter diesen Männern der goldenen Mitte hat keiner segensreicher gewirkt als Johann Michael Sailer.

* * *

J. M. Sailer (geb. 17. November 1751) war der jüngste Sohn eines armen Schusters zu Aresing in Oberbayern. In dem Hause herrschte eine ungewöhnliche Frömmigkeit: morgens und abends, vor und nach Tisch betete der Vater vor, die Mutter erzählte am Spinnrocken den Kindern aus der heiligen Geschichte. Im zehnten Jahre ward der Knabe nach München aufs Gymnasium gebracht, wo er mit Hilfe guter Leute sich durchschlug. Von einem der Lehrer wurden begabtere Schüler mit Erscheinungen der damals aufblühenden Nationalliteratur bekannt gemacht. Die Sittenreinheit der Schüler ist später von Sailer gerühmt worden; sie bewahrte ihn aber nicht vor bösen Gewissensqualen in seinem 12. bis 16. Jahre, und im 18. bis 20. litt er schwer unter Glaubenszweifeln, von denen erst ein Missionär ihn befreite. Im Herbst 1770 trat Sailer als Novize bei den Jesuiten in Landsberg am Lech ein und verlebte hier zwei „paradiesische" Jahre. 1773 nach Ingolstadt versetzt, um dort seine akademischen Studien zu beginnen, ward er schon nach einem Jahre infolge Aufhebung des Jesuitenordens in die Welt zurückgeführt. Indes setzte er seine Studien an der Universität fort, wo namentlich der Exjesuit Benedikt Statt-

ler (1728—1797) nachhaltig auf ihn wirkte. Nach seiner Priesterweihe (1775 in Eichstätt) kehrte S. nochmals an die Hochschule zurück und ward 1777 als öffentlicher Repititor für Philosophie und Theologie angestellt, womit er seine Lehrtätigkeit begann. In diese Zeit fallen auch seine ersten Schriften, darunter zwei zur Verteidigung seines schwer angegriffenen Lehrers Stattler und eine vom Münchener Predigerinstitut preisgekrönte Rede auf den Tod Maximilians III. Die zweite Professur für Dogmatik, die S. 1780 erhalten hatte, ward ihm durch Übergabe der theologischen Lehrstühle an die Orden bereits 1781 wieder abgenommen und er mit 240 Gulden pensioniert. Die „Brachzeit" benutzte er, um in München sein berühmt gewordenes Gebetbuch zu verfassen, dessen Notwendigkeit er in Ingolstadt als Zensor erkannt hatte. Es sollte „das katholische Volk von dem Zufälligen unserer Religion zum Wesentlichen, und von dem Mechanischen zum Geistigen desselben hinführen", „nur Volksdogmatik und Volksmoral geben und durchaus auf praktische Schriftkenntnis und vollständige Herzensbesserung dringen". In der Sprache der H. Schrift und der Väter redend, fand es freudige Aufnahme auch bei Protestanten, was dem engherzigen Aufklärer Nicolai in Berlin neuen Anlaß gab, den Verfasser der Proselytenmacherei zu bezichtigen. Schon Sailers „Fragmente zur Reformationsgeschichte der Theologie" (Ulm 1779) hatten ihn zu dieser Anklage bestimmt, später verdächtigte er auch die „Übungen des Geistes" (1799). Außerdem entstand in dieser Münchener Zeit Sailers „Vernunftlehre" (gedruckt 1785).

Noch bevor dieses Buch erschien, erhielt der Verfasser einen Ruf an die Universität Dillingen für Ethik und Pastoraltheologie (1784), womit er vielleicht den Höhepunkt seines Lebens erreichte. An der Seite gleichgesinnter und innig befreundeter Amtsgenossen an der Universität (P. Zimmer und J. Weber) wie an dem mit derselben verbundenen Gymnasium (Jos. Hörmann, Keller, Weiß und namentlich Feneberg, der „Nathanael"), getragen von der begeisterten Liebe und Verehrung der Studenten, entfaltete der 33jährige Professor bald eine immer weiter ausgreifende Wirksamkeit. Der Besuch der Universität hob sich zu ungewohnter Höhe, das Religionskolleg Sailers wurde auch von gereiften Männern, Beamten und Offizieren, bis zur Überfüllung besucht, die Pastoraltheologie war die beliebteste Vorlesung, und dazu wirkte Sailer noch durch persönlichen Umgang mächtig auf die akademische

Jugend. Auch vom Fürsten wurde der gefeierte Professor in mancherlei Weise ausgezeichnet. Als die Moralphilosophie unter dem Titel „Glückseligkeitslehre" 1786 in 2 Bänden, die „Vorlesungen über Pastoraltheologie"" 1788/89 in 3 Bänden erschienen, kam zum Ruhme des hervorragenden Lehrers auch der des Schriftstellers. Eine Reihe von kleineren, für die Praxis bestimmten Schriften, z. B. „über den Selbstmord" (1785, durch Goethes „Werther" veranlaßt), Krankenbücher u. ä. steigerten die Popularität. So glücklich fühlte sich Sailer in Dillingen, daß er einen Ruf des Herzogs Karl Eugen an die Hofkapelle nach Stuttgart ausschlug. „O du selige Zeit" — ruft er nachmals rückschauend auf jene Jahre aus —, „die schönste, die wirksamste, die segensreichste meines Daseins, wie unvergeßlich bist du mir! Die herrlichsten Talente brachen vor unsern Augen in weissagenden Blüten auf, deren Früchte jetzt unser deutsches Vaterland genießt... Aber dieser paradiesische Frühling war zu schön, als daß nicht Eifersucht, Lästerung von einer, und schwaches Gutmeinen mit wenig Licht und zu viel Macht auf der andern Seite die gräßliche Verheerung des blühenden Gartens hätten beschleunigen sollen." Die Partei der Augsburger Exjesuiten, welche Sailers und der Seinen Abgehen von der alten Methode als gefährliche Neuerung verabscheuten und seine Erfolge mit wachsendem Mißvergnügen beobachteten, wußte den Fürstbischof von Augsburg und Kurfürsten von Trier, Clemens Wenzeslaus, gegen die „Aufklärung", welche auch die französische Revolution (durch die der Fürst aus seinem Kurstaate vertrieben worden war) verschuldet haben sollte, und gegen Sailer einzunehmen. Eine Untersuchung in Dillingen sollte die Schuld an wirklichen oder nur behaupteten Mißständen der Hochschule feststellen. Tatsächlich war die Beseitigung des „Dillinger Kleeblattes" (Sailer, Zimmer, Weber) und der ihm nahestehenden Gymnasiallehrer schon beschlossen, und im Jahre 1794 wurde Sailer entlassen, ohne daß er die Anklagen gegen ihn auch nur erfahren, geschweige sich darüber zu äußern Gelegenheit erhalten hätte.

Die Feinde hätten zufrieden sein können. Aber der verhaßte „Aufklärer" sollte auch auswärts keinen neuen Wirkungskreis finden. Bei dem Kurfürsten Karl Theodor und seiner Regierung wie bei dem Nuntius Zoglio fielen die Intrigen auf nur zu empfänglichen Boden, so daß der Geächtete München verlassen und bei dem treuen K. Th. Beck, Pfleger beim Großpriorat des Malte-

serordens zu Ebersberg, Unterkunft suchen mußte. Hier in ländlicher Stille schrieb Sailer seine zwei nachmals verbreitetsten Werke: „Übungen des Geistes" (1799) und „Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung" (6 Sammlungen, 1800 bis 1804); auch seine Übersetzung der Nachfolge Christi mit Einleitung und kurzen Anmerkungen fällt in diese Zeit. Waren die „Übungen" wegen der Zurückstellung der Unterscheidungslehren in Nicolais Augen auf die Täuschung der Protestanten berechnet, als ob das Wesen des Katholizismus eine andere Gestalt gewonnen hätte, also wiederum Proselytenmacherei, so fand man später umgekehrt in einer Anmerkung zur „Nachfolge" (I, 13) Indifferentismus, Rechtfertigung des Protestantismus durch einen Katholiken. Gegen letztere Anklage hätte einen Sailer schon seine ebenfalls in Ebersberg verfaßte Schrift Ecclesiae catholicae de cultu sanctorum doctrina (1797) schützen sollen.

Inzwischen ging auch die zweite „Brachzeit" zu Ende. Mit dem Regierungsantritte des Kurfürsten Max Joseph I. vollzog sich eine gründliche Umgestaltung aller Verhältnisse in Bayern, auch der Ingolstädter Universität. Der unbegründete Ruf des Illuminaten hatte Sailer vor fünf Jahren seinen Dillinger Lehrstuhl gekostet; jetzt sollte er ihm umgekehrt in Ingolstadt einen solchen verschaffen. Eine Warnung an den Kurfürsten, zu der die Parteigänger der Exjesuiten auch jetzt wieder den Bischof von Augsburg veranlaßten, hatte natürlich die entgegengesetzte Wirkung. Im Herbst 1799 trat Sailer sein Lehramt an der bayerischen Landesuniversität an, die aber schon Pfingsten 1800 wegen der Kriegsereignisse nach Landshut verlegt und dort belassen wurde, weil sie mit dem Ort auch die Art wechseln sollte. Hier fand sich das „Dillinger Kleeblatt" wiederum zusammen, indem auch Weber und Zimmer nach Landshut berufen wurden und eine gemeinsame Wohnung mit Sailer bezogen. Letzterer las nun „über Moraltheologie, Pastoraltheologie, Homiletik, Pädagogik, und seit dem Hintritt des sel. Professors Winter über Liturgie und Katechetik". Auch seine Religionsvorlesungen für Hörer aller Fakultäten nahm er wieder auf, wobei er den Kronprinzen Ludwig zu seinen Füßen sah, und außerdem hielt er Privatkollegien „über Sinn und Geist der H. Schrift". Zugleich war er Universitätsprediger und entfaltete auch sonst eine rege Tätigkeit als Kanzelredner. Den literarischen Niederschlag von all dem bildet seine Schrift „Über Erziehung für Er-

zieher" (1807), sein „Handbuch der christl. Moral für künftige kath. Seelsorger" (3 Bde., 1817), seine „Grundlehren der Religion" (1805), von Fr. H. Jacobi für sein bestes Werk, ja „für eines der besten in der deutschen Sprache" erklärt, und eine Reihe von Predigtsammlungen. Nebenher veröffentlichte der gemütstiefe Mann, dem ein besonders lebhaftes Gefühl für Freundschaft innewohnte, biographische Denkmäler für heimgegangene Freunde (Feneberg, Heggelin, J. P. Roider, Sambuga, Schlund, J. F. Steiner, Winkelhofer, Zimmer).

Bezeichnend ist, daß Sailer in Dillingen den Vorständen des Seminars als Aufklärer unbequem geworden war, in Landshut dagegen von dem Regens Fingerlos als Finsterling und Mystiker bekämpft wurde. Letzteres ist begreiflich; denn dieser Rationalist war natürlich allem, was an Mystik gemahnte, ebenso abgeneigt, wie sein Gesinnungsgenosse, der Sailerschüler J. Salat. Weniger verständlich, oder nur aus alten Vorurteilen und scholastischer Einseitigkeit heraus verständlich dagegen ist die von kirchlicher Seite gegen Sailer erhobene Anklage auf Aftermystizismus, wenn auch die langandauernden herzlichen Beziehungen des milden Lehrers zu Schülern, die seines Einflusses besonders bedurften, später aber der katholischen Kirche den Rücken kehrten oder sonst den kirchlichen Behörden zu schaffen machten, einen Scheingrund dafür boten. Daß Sailer jederzeit von dem Gedanken an Separatismus weit entfernt war, wird sich uns zeigen.

Allein jene früheren wie diese späteren, teilweise einander geradezu entgegengesetzten Beschuldigungen gegen den berühmtesten und angesehensten katholischen Theologen Deutschlands hatten, zumal bei der Geschäftigkeit und den vorzüglichen Verbindungen der ihm feindlichen Partei, das tiefe Mißtrauen Roms gegen Sailer zur Folge gehabt. So wurde dieser, der 1818 das von der preußischen Regierung ihm angebotene Erzbistum Köln „aus Anhänglichkeit an Bayern" abgelehnt hatte, von Rom zurückgewiesen, als der König auf Veranlassung des Kronprinzen ihn i. J. 1819 zum Bischof von Augsburg ernennen wollte. Nicht Ehrgeiz, sondern „das Gefühl der Wahrheit und Respekt gegen die Kirche", die er nicht zur Vollzieherin von Forderungen des Parteigeistes erniedrigt sehen wollte, bestimmte ihn zu Erklärungen, auf welche hin Rom seine Bedenken fallen ließ. Siebzigjährig (1821) wurde der viel Angefeindete endlich Domkapitular in Regensburg,

im folgenden Jahre Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge; am 28. Oktober 1822 fand seine Konsekration zum Titularbischof von Germanicopolis statt. Im J. 1825 auch zum Dompropst ernannt, empfing er vom neuen König zahlreiche Beweise der Huld und Anerkennung; so wurde ihm das Schloß Barbing bei Regensburg auf Lebenszeit als Landsitz überlassen, wo er in Gesellschaft seines geliebten und treuen Sekretärs Melchior Diepenbrock und seines anderen Hausgenossen Dr. K. Proske, viel von auswärtigen Freunden und Verehrern besucht, schöne Tage verlebte. Das i. J. 1826 ihm vom König angebotene Bistum Passau lehnte er gerührt ab, da er der Kirche von Regensburg sein ganzes Leben geweiht habe. Erst am 23. August 1829 starb der 86jährige Bischof Wolf, und Sailer war ohne weiteres sein Nachfolger. Aber selbst bereits in der zweiten Hälfte des 78. Jahres stehend, zudem erst von schwerer Krankheit aufgestanden, konnte er nicht einmal seinen Antrittshirtenbrief selbst schreiben, den Diepenbrock in seinem Auftrag verfaßte. „So waren denn, sagt sein Verehrer, der Dichter E. v. Schenk, die lieblichen Fittiche des greisen Adlers durch Alter und Krankheit geschwächt, und wenn sich auch sein Liebe glühendes Auge noch kühn zur Sonne erhob, so war doch die Zeit für ihn vorüber, in welcher der Mann noch durchgreifende und umfassende Verbesserungen in dem ihm zugewiesenen Wirkungskreise vornehmen konnte." Die meiste Arbeit mußte der greise Oberhirte seinem frommen Weihbischof und Generalvikar M. Wittmann überlassen, bei dem er sie freilich in besten Händen wußte. Durch die bei jeder Gelegenheit bewiesene besondere Gunst des Königs, der auf Sailers Verwendung das Gebäude des ehemaligen Reichsstifts Obermünster als Priesterseminar schenkte und das Kloster Metten wiederherstellte, der ihn bei der Grundsteinlegung zur Walhalla am 16. Oktober 1830 und zu seinem 81. Geburtstage am 17. November 1831 in ungewöhnlicher Weise ehrte und auszeichnete, wurde der Lebensabend des hochverdienten Mannes verschönt. Schade, daß der damals in Bayern sich abspielende Mischehenstreit ihm schwere Wochen bereiten und noch den Sterbenden beunruhigen mußte. Der Bischof verließ den Standpunkt der kirchlichen Gesetze nicht. Fünf Tage vor seinem Tode, am 15. Mai 1832, unterschrieb er noch mit zitternder Hand, vom Schlage gerührt, eine kurze Vorstellung an den König, in der Nacht vom 16. auf 17. Mai traf ihn ein

neuer Schlaganfall, am 20. Mai 1832 morgens 5 Uhr war Sailer verschieden.

Sein königlicher Schüler ließ ihm in seinem Dome ein Denkmal setzen, das am 2. September 1837 durch seinen „ältesten Schüler" und zweiten Nachfolger, Bischof F. X. Schwäbl, unter ehrendem Nachruf eingesegnet wurde. Ein anderes Denkmal hat der große Lehrer und Hirte sich selbst gesetzt in seinen Werken, von denen eine Gesamtausgabe noch zu seinen Lebzeiten begonnen wurde und ihm große Freude machte. Sie erschien in 40 Bänden in Sulzbach 1830—1841, ein Ergänzungsband folgte 1845. In diesen Werken und mehr noch in seinen, leider zum größten Teile ungedruckten Briefen liegt sein Leben und seine geistige Entwicklung vor uns. Das schönste Denkmal aber dürfte die reiche Saat sein, die er in die Herzen unzähliger Jünglinge streute und die noch Jahrzehnte nach seinem Tode in der gesegneten Wirksamkeit seiner Schüler herrliche Früchte trug. Durch einen der letzteren, den späteren Professor an der katholischen Universität und Direktor des bischöfl. Kommissariats Ellwangen, Joh. N. Bestlin (1766—1831), ward Sailerscher Geist übertragen auf Jos. Bapt. Hirscher und gelangte durch diesen in die Tübinger Schule, die mehr als jede andere getan hat zur Wiederbelebung des Katholizismus im neunzehnten Jahrhundert. Die milde Frömmigkeit Hirschers würde, auch ohne daß man um diesen Zusammenhang wüßte, an Sailer gemahnen, und die Verfolgungen, die der Tübinger und Freiburger Professor von „zornigen Heiligen" erfuhr, erinnern nicht weniger an das Schicksal seines geistigen Ahnen, des Professors in Dillingen und Landshut.

*

Ein lebendiges Bild der Sailerschen Frömmigkeit läßt sich vielleicht am sichersten gewinnen, wenn man von den Gegensätzen ausgeht, mit denen sie es zu tun hatte, wobei sich zugleich Gelegenheit bietet, die gegen Sailer und seine Schule erhobenen Anklagen zu beleuchten.

1. Religion und Theologie. Die paulinische Erfahrung, daß Wissenschaft aufblähe, sah man auch an der mit Vorzug als kirchlich bezeichneten Scholastik sich bestätigen. Schon in ihrer Entstehung mußte sie sich in Gregors IX. geharnischter Epistola ad magistros theologiae Parisienses v. J. 1228 den Vorwurf des Hoch-

muts und der Neuerungssucht machen lassen. Wiederum regte sich der Widerspruch gegen sie im ausgehenden Mittelalter von seiten des Humanismus einerseits, der Mystik andererseits; jener tadelte sie als rückständig und lebensfremd, diese sah in ihr einen öden, wahrhafter Religiosität baren Intellektualismus. Daß aber vollends im 18. Jahrhundert die scholastische Theologie und Philosophie auf einem toten Punkte angelangt war, ist eine so unleugbare Tatsache, daß nicht nur eine spätere objektive Geschichtsschreibung, sondern sogar weiterblickende Zeitgenossen sie ohne weiteres zugaben. Wenn die unbedingten Anhänger der Scholastik jeden Tadel gegen sie und jedes Abgehen von ihr als unberechtigt, als auf mangelhafter Kenntnis beruhend abtun möchten, so versagt einem Sailer gegenüber dieses Verfahren völlig. Er hat als Jesuitennovize und nach Aufhebung des Ordens in der Schule von Exjesuiten zu Ingolstadt sich so gut wie irgendeiner in die Scholastik vertieft; er hat sich für seinen Lehrer Stattler so erwärmt, daß er mehr als eine Schrift zu dessen Verteidigung schrieb, daß er ein Kompendium von dessen Demonstratio evangelica veröffentlichte. Wenn er dem mechanischen und scholastischen Christentum ein geistliches gegenüberstellte, so läßt sich ohne offenkundige Ungerechtigkeit nicht behaupten, er schmähe was er nicht kenne. Ein Mann von der unbestrittenen Kirchlichkeit eines J. C. Lüft hätte ihm nicht nachgerühmt, er habe die Moral „aus dem herkömmlichen Formalismus befreit", wenn dieser Formalismus nicht ein Übelstand gewesen wäre, und der einer Verteidigung wahrlich nicht bedürftige Fürstabt M. Gerbert, ein Zeitgenosse Sailers, warnte gewiß nicht ohne Grund vor den Einseitigkeiten und Auswüchsen des Scholastizismus, der mit Unrecht sich ausschließlich und absolut für die Theologie der Kirche ausgebe. Bei aller Anerkennung der Verdienste der alten scholastischen Theologie macht er es dem einseitigen Scholastizismus seiner Zeit zum Vorwurfe, daß er den Fortschritt der Theologie, statt ihn zu fördern, nur aufhalte, indem er die Pflege der zur theologischen Ausbildung notwendigen Quellenstudien und Hilfsstudien vernachlässige; ja ein förmlicher Verfall und eine bedauerliche Entartung der Theologie wäre von der Alleinherrschaft des Scholastizismus zu gewärtigen, indem die einseitigen Scholastiker auf dem Gebiete der Glaubenslehre ihre abstrakten Spitzfindigkeiten für das Wesen und die Hauptsache zu nehmen geneigt seien, und die Moral durch Trennung von der

Mystik einer den christlichen Lebensernst verleugnenden Veräußerlichung anheimfallen lassen. Der einseitige Scholastizismus sei geeignet, aufstrebenden jungen Kräften das Studium der Theologie völlig zu verleiden, woraus sich vielleicht erkläre, warum in manchen kirchlichen Ordensinstituten die Pflege der theologischen Wissenschaft völlig erstorben sei; er nähre den Geist des Hochmutes, der Streitsucht und einer selbstgenügsamen Zufriedenheit mit dem, was den gesteigerten Bedürfnissen und Anforderungen der Zeit nun einmal schlechterdings nicht mehr genüge. Der Geschichtsschreiber der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil meint denn auch, „in Beziehung auf den späteren Scholastizismus in seiner allmählichen Entgeistung und Verkümmerung" sagen zu dürfen: „Die Scholastiker kannten und verstanden den geistigen Schatz nicht, dessen Hütung ihnen anvertraut war."

Gerade die hier gerügten Fehler suchte Sailer, der sich übrigens auf eine Polemik gegen die Spätscholastik, der er viel dankte — wohl schon aus Pietät gegen seine Lehrer — nicht einließ, sondern ein Bessermachen für förderlicher hielt, im lehramtlichen wie im literarischen Betrieb der Theologie zu vermeiden. Vor allem wollte er die jungen Theologen wieder an die Quellen aller gesunden Theologie, zur Hl. Schrift und in die kirchliche Vergangenheit führen. „Das liebste Buch sei euch die göttliche Schrift." . . . . Sie ist „nahe an den Ufern so untief, daß ein kindliches Gemüt darin festen Fuß finden kann; sie hat eine hohe See für die Fahrkunde der Vernunft und Perlen in der Tiefe für die Auserwählten unseres Geschlechts". Der erste Band seiner Pastoraltheologie „beschäftigt sich ganz mit Vorbereitung des künftigen Seelsorgers, darunter ich das praktische Schriftstudium verstehe, . . . weil das Vertrautsein mit dem Inhalt und dem Geiste der Schrift immer als das nächste und notwendigste Vorbereitungsmittel eines Lehrers der Religion und Führers des Volkes angesehen worden." Darum warnt S. eindringlich vor einer Maßregelung von Goßners Übersetzung des Neuen Testaments. Seine „Kleine Bibel für Kranke und Sterbende" (1791 bzw. 1811) hat ihren Titel nicht zu Unrecht, und auch sonst geht er überall von der Schrift aus. Seine Wertschätzung der Tradition zeigen seine „Briefe aus allen Jahrhunderten", durch die er die reichen Schätze christlicher Lebenserfahrung und Weisheit aus vergangenen Jahrhunderten seinen Zeitgenossen erschließen wollte, und ebenso seine „Reliquien, d. i. auserlesene

Stellen aus den Schriften der Väter und Lehrer der Kirche" (1816—19, drei Hefte), eine Nachlese zu den „Briefen".

Schon die Auswahl in diesen Sammlungen zeigt einen weiteren Vorzug der Sailerschen Methode gegenüber der herkömmlichen. Nirgends bringt er rein doktrinäre Stücke, überall will er christliche Lebensweisheit bieten; nicht die Begriffsspaltereien der Scholastik dienen der Erbauung, sondern Erwägungen und Anmutungen, die von Herzen kommen und zu Herzen dringen. Der Mann, der seine theologischen Studien gründlich betrieben und ihnen die besten Jahre seiner Jugend gewidmet hatte, wußte sicherlich die Wissenschaft zu schätzen; ihren Verächtern unter den „frommen Seelen" macht er ernstlichen Vorhalt. „Wissenschaften, Künste und Kultur aller Art gehören so gut in die Weltregierung hinein, wie Sonne, Mond und Sterne in die physische Weltordnung." Aber ebensowenig war er geneigt, die Ansprüche des Scholastizismus anzuerkennen, der sich Selbstzweck dünkte, wenn er die Übereinstimmung „mit den Traditionen der älteren christlichen Philosophie", d. h. eben den seinen, als Kennzeichen der Rechtgläubigkeit forderte. Freilich ginge man sehr irre mit der Meinung, Sailer hätte bei seiner Zurückhaltung gegenüber der Scholastik etwa die zeitgenössische Spekulation umsomehr herangezogen. Darin unterscheidet er sich merklich von seinen Freunden J. Weber und Zimmer, die sich von den aufeinanderfolgenden Systemen der deutschen Philosophie einnehmen ließen. Er dankte es vielleicht seinem Lehrer Stattler und dessen Anti-Kant, daß er nicht nur die Unvereinbarkeit der Kantschen Philosophie mit dem kirchlichen Dogma von Anfang an erkannte, sondern auch, bei aller Hochachtung und Sympathie für Schelling, von dessen wechselnden Systemen sich unabhängig hielt. Besonders warnte er vor der Sitte oder Unsitte seiner Zeit, Philosophie auf der Kanzel zu treiben. „Heute den kategorischen Imperativ, morgen die moralische Weltordnung, übermorgen die ewige Geburt der Dinge aus der höchsten Einheit alles Seins und Erkennens" dem Volke vorzutragen, hieße die ungenießbarsten Gerichte den Hungernden anbieten.

Auch den Betrieb an den Hochschulen hält der langjährige akademische Lehrer nicht für zweckmäßig. „Die Grundursache des sittlichen Verderbens liegt in der falschen Maxime, die das Wissen von Weisheit, das Lernen von der Zucht, die Erziehung des Kopfes

von jener des ganzen Menschen getrennt hat"; auch „die Art, wie die Wissenschaften gepflegt werden", hat nicht seinen Beifall. Seine Ansicht hierüber deckt sich etwa mit der seines Zeitgenossen Jean Paul: „Die Hörsäle sind fast alle zu hoch gebaut, als daß daraus Licht auf die Gassen des Lebens herabfallen könnte." Von der Scholastik mit ihren weltfernen, lebensfremden Problemen galt das ganz besonders. Daher Sailers Bemühungen, durch seine Pastoral- und eine Menge verwandter Schriften dem Klerus Anweisungen über Belehrung und sittliche Hebung des Volkes zu geben. „Mich jammert des Volkes" — dieses Motto auf dem Titelblatte des ersten Bandes seiner Pastoraltheologie kennzeichnet sein ganzes Streben und Handeln. „Manche haben sich mehr in Fehden für und wider die Gnade eingelassen, als um treue Bewahrung und Anwendung der Gnade bekümmert. Ach, man kann (die Geschichte bezeugt das) hundert Jahre streiten und dabei, statt zu gewinnen, Zeit, Verstand und Liebe verlieren." Solchem Betriebe der Theologie gegenüber will der Landshuter Lehrer, hierin in gutem Sinne ein Kind der Aufklärung, durchweg veredelnde, praktisch fördernde Arbeit leisten. Vor allem durch seine christliche Moral. Sie hat die dreifache Aufgabe, das Verderben der Menschheit in seiner Wurzel und in seinen Verzweigungen, die Regeneration der Menschheit sowohl in ihrer Möglichkeit, als in ihrem Werden, das heilige Gesetz der ursprünglichen oder regenerierten Menschheit in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Lauterkeit darzulegen. Wir „begegnen in Sailers Werke seit dem Bruche der neueren Theologie mit dem abgelebten und entgeisteten Scholastizismus zum ersten Male einer Leistung, in welcher zeitgemäße Bildung und geläuterter Geschmack vom Geiste tiefer und wahrhafter Christlichkeit durchdrungen, und zugleich über den streitenden Gegensätzen des Alten und Neuen ein versöhnender höherer Standpunkt gewonnen ist" (K. Werner). Die Sicherheit, mit welcher der Verfasser die Errungenschaften der neuzeitlichen philosophischen Bildung zu handhaben wußte, wurde noch besonders anerkannt.

Diese Andeutungen allein schon mögen das Verdienstliche von Sailers Tätigkeit im Hörsale und auf der Kanzel wie in der Literatur erkennen lassen, ebenso aber auch die Gründe, aus denen der unermüdliche Lehrer, Seelsorger und Schriftsteller für die Anhänger der alten Schule ein Stein des Anstoßes war. Den Vor-

wurf im Munde dieser Leute, als ob gerade der Professor, dessen Vorlesungen so besucht waren, daß die Vertreter anderer Fächer sich dadurch benachteiligt fühlten, die wissenschaftliche Ausbildung der jungen Theologen geschädigt hätte, braucht man, vollends mit den beigefügten Einzelgründen, nur zu hören, um ihn als Ausfluß des Schul- und Brotneides zu würdigen; daß Sailers Wirksamkeit der Religion ebenso wie der Wissenschaft im reichsten Maße zugute kam, diese Überzeugung vermögen solche Anklagen am allerwenigsten zu erschüttern.

2. Religion und Konfession. In der Zeit, da Sailer seine Ausbildung erhielt, standen die Kontroverspredigten, d. h. Erörterung der Lehrunterschiede der katholischen Kirche gegenüber dem Protestantismus, noch in voller Blüte. Besonders machten sich die Jesuiten Fr. Neumayr und A. Merz als Domprediger in Augsburg dadurch bekannt, während auch guten Katholiken, so dem frommgläubigen Vater Christoph Schmids, die Einrichtung „sehr zuwider" war, weil sie kein Beispiel wußten, „daß jemand auf eine solche Predigt hin von einer Konfession zur anderen übergegangen wäre". Klemens Wenzeslaus schaffte sie 1786 ab. Je weiter die radikale Aufklärung um sich griff, um so klarer wurde es erleuchteten Katholiken, daß jetzt nichts notwendiger sei, als der gemeinsame Kampf aller Gläubigen gegen den Unglauben. Diese Überzeugung bezeichnete Sailer noch 1817 als maßgebend für seine Schriftstellerei von Anfang an. Nur völliges Übersehen jener Zeitlage oder böser Wille konnte aus der Tatsache heraus, daß er fast durchweg den gemeinsamen christlichen Besitz der Konfessionen verteidigt, den Schluß auf Indifferentismus ziehen, als ob dem beredten Apologeten alle Religionen gleich gut erschienen wären, als ob er die Unterscheidungslehren der katholischen Kirche nicht annähme. Mit Recht betonte er 1797: „Wer die Hauptwahrheiten vorträgt, leugnet die übrigen nicht." Wenn der „alte Heide" in Weimar erkannte: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Glaubens und des Unglaubens", so berührt er sich aufs engste mit zahllosen christlich-gläubigen Theologen aus dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. „An Stelle des alten Kampfes zwischen Katholizismus und Protestantismus ist der Kampf für den christlichen Glauben wider das Freidenkertun und wider den offenbarungsfeindlichen Unglau-

ben getreten, und die Polemik gegen den Protestantismus wird nur nach jener Seite weitergeführt, nach welcher derselbe innerhalb des theologischen Gebietes den Tendenzen des Freidenkertums entgegenzukommen sich anschickte", stellt K. Werner fest. Zum Beweise führt er Theologen aus dem Weltklerus wie aus den verschiedensten Orden an, die eine solche irenische Polemik, wie man sie nennen könnte, betrieben, so E. Klüpfel gegen Semler, den nachmaligen Weihbischof Fahrmann gegen den berüchtigten K. F. Bahrdt, den Benediktiner Beda Mayr und den Jesuiten Storchenau gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten, französische und eine lange Reihe deutscher Apologeten gegen den Enzyklopädismus und verwandte Richtungen der Zeitphilosophie. Die unheilvollen Folgen, welche die Hugenottenkriege und der Jansenistenstreit über die gallikanische Kirche gebracht, waren wenigstens für Weiterblickende allzu furchtbar; sie überließen es Kurzsichtigen, das unheilvolle Geschäft der Verketzerung fortzuführen. Das nächstliegende Beispiel solcher Irenik ist Sailers Lehrer Stattler, der bei aller Ablehnung des Indifferentismus doch in seinem „Wahren Jerusalem" und seiner Demonstratio catholica der Duldsamkeit und dem Entgegenkommen gegen gläubige Protestanten in einer Weise das Wort redete, daß er bei ängstlichen Glaubensgenossen argen Anstoß erregte und die zweite der genannten Schriften mit drei anderen von ihm auf den Index kam. Aber es ist klar, daß in keinem dieser Fälle Indifferentismus vorlag; es sollten nur alle gläubigen Kräfte gesammelt und gegen den Unglauben ins Feld geführt werden. Wenn das unrecht wäre, dann hätte wohl nicht wieder in unseren Tagen (November 1919) ein des Indifferentismus nicht verdächtiger deutscher Bischof dem Zusammengehen mit gläubigen Protestanten gegen den Atheismus das Wort geredet. Es ist nur eine Folgerung aus diesen Überzeugungen, wenn wir eine A. v. Gallitzin, einen Fürstenberg, Kistemaker, Katerkamp und den nachmaligen Münsterer Bischof Kaspar M. v. Droste in der unbefangensten und herzlichsten Weise mit Protestanten wie M. Claudius oder Fr. Perthes verkehren sehen. Und wie vornehm und gerecht urteilte der fromme Konvertit Fr. L. v. Stolberg über Luthers „große Religiosität" und sein Werk! Weiter als diese Männer ist Sailer auch nicht gegangen, weder in seinem persönlichen Verkehr, noch in der Heranziehung protestantischer Literatur. Ihnen allen fehlte eben „jede Ahnung von dem aus haßerfülltem Herzen auf-

steigenden Gifthauche derer, welche sich für gute Christen halten, weil sie die Protestanten hassen". Kann der Geschichtsschreiber der katholischen Theologie von den Apologeten jener Zeit, darunter Männer von unangefochtener Kirchlichkeit, berichten: „Man las und benützte die von gläubig gesinnten Protestanten abgefaßten Apologien des Christentums", soll es dann bei einem Dillinger Theologen Zeichen eines sträflichen Indifferentismus sein, Schriften des gläubigen M. Claudius, den die frommen Münsterer in ihren engsten Kreis zogen, oder solche von Lavater u. a. seinen Studenten zu empfehlen? An anderen katholischen Hochschulen ging man hierin viel weiter, ohne daß solch übertriebene Anklagen erhoben worden wären. Es war widerspruchsvoll genug, wenn die Scholastiker des 18. Jahrhunderts sich einerseits für Schüler des hl. Thomas v. Aquin ausgaben, der das ganze Wissen seiner Zeit, auch die Errungenschaften der gegnerischen Wissenschaft, zum Bau seines Systems heranzog, anderseits aber sich ängstlich gegen die wissenschaftlichen Bewegungen ihrer Zeit abschlossen und jene schmähten, die nicht eben so furchtsam und kurzsichtig waren. Mit wohlverständlichem Seitenblick auf seine eigenen Erlebnisse benutzt später Sailer den brieflichen Verkehr Gregors v. Nazianz mit dem Rhetor Eudoxius zu der Bemerkung: „Gregorius schrieb gerade so, wie ein christlicher Weiser an einen Nichtchristen von Talent und gutem Herzen schreiben kann. Die Journale seiner Zeit aber machten ihm darüber keine Vorwürfe, weder diesseits noch jenseits". Letztere Bemerkung zielte auf die von „jenseits", d. h. von Nicolai, erhobene Beschuldigung der Proselytenmacherei, des Jesuitismus und Obskurantismus, die sich gegen den von „diesseits" gemachten Vorwurf des Indifferentismus heiter genug ausnahm, weshalb der zwischen zwei Feuern Stehende ironisch meinte: „Das Äquilibrium ist hergestellt, Berlin und Augsburg widerlegen sich selbst, ohne es zu wollen."

Sailer hob, wo es nötig war, auch die katholischen Unterscheidungslehren hervor, veröffentlichte 1797 seine Verteidigung der Heiligenverehrung, aber ohne jedes verletzende Wort gegen Andersgläubige. Der überzeugt war, daß Gott die Liebe ist und daß Christi Jünger sich durch die gegenseitige Liebe kennzeichnen sollen, hätte es als einen Widersinn, als eine Schmach empfunden, die Religion der Liebe mit der Gehässigkeit, wie sie in manchen Kontroverspredigten zutage trat, verteidigen zu wollen.

3. Religion und Kirche. Der Zweck von Sailers Schriftstellerei, gegen den Rationalismus die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens darzutun, erforderte natürlich eine andere Methode, als wenn er lediglich für im Glauben schon Feststehende geschrieben hätte. Es war ihm, wie ein strengkirchlicher Biograph nicht ohne Ironie sagt, „vollkommen klar, daß es dem Interesse der Gegenwart nicht entspreche, sich einfach hinter die Bollwerke der kirchlichen Dezisionen zu verschanzen und deren Aufrechterhaltung getrost dem alleinigen Schutz des Himmels anheim zu geben." Nicht auf dem analytischen Wege der Scholastik, die den kirchlichen Lehrsatz an die Spitze stellt und ihn dann zergliedert und beweist, durfte er sich bewegen, das hätte jeden nicht zum voraus Überzeugten abgestoßen; vielmehr mußte er synthetisch, von unbestreitbaren Voraussetzungen ausgehend, den Begriff oder Satz erst entwickeln, ihn als Resultat einer Untersuchung vor dem Leser gleichsam entstehen lassen, womit auch schon der Beweis für ihn erbracht war. Aus demselben Grunde hätte er die Erreichung seines Zweckes selbst in Frage gestellt, wenn er beständig Papsttum und Hierarchie in den Vordergrund gerückt hätte. Jenes war weiten Kreisen ohnehin verhaßt, und auch die letztere hatte sich in Deutschland keineswegs ein solches Ansehen erworben, daß ihre Autorität einem angefochtenen Standpunkt zur Sicherung hätte dienen können. Auch darf man nur an die Frage erinnern, ob Religion und Kirche um des Papsttums und der Hierarchie willen da sind, oder umgekehrt, um die Vorstellung abzutun, als wäre nur der kirchlich, der letztere beide Faktoren beständig hervorhebt oder die Religion hinter die Kirche zurücktreten läßt. Man sollte meinen, der festige jene Autoritäten am ehesten, der den Boden verteidigt, auf dem allein sie stehen und bestehen können. In diesem Lichte lösen sich die Nebel der gegen Sailer erhobenen Beschuldigungen von selbst auf. Er konnte vor Gott und seinem Gewissen beteuern, niemals etwas gegen katholische Glaubenswahrheiten oder gegen das Ansehen des Heiligen Stuhles gesagt, geschrieben oder getan zu haben.

In seiner Gläubigkeit und Demut war Sailer ein gehorsamer Sohn seiner Kirche auch gegenüber Disziplinargesetzen. Gegen die Anklage, daß er den Index der verbotenen Bücher nicht beachtet und auch seinen Zuhörern verbotene Schriften empfohlen oder gegeben habe, konnte er sich erfolgreich verteidigen. Seine

Anerkennung des Index ergibt sich schon aus seinen uns noch erhaltenen Gesuchen um die Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen. Ebenso ist nachgewiesen und auch von seinen Gegnern zugestanden, daß die für ihn geltenden Statuten der Universität die Empfehlung und den Gebrauch protestantischer Schriften offen ließen. Auch der Augsburger Provikar meinte vernünftigerweise: „Es kommt nur darauf an, was es für Schriften sind"; ein junger Geistlicher könne Schriften von Zollikofer, Kramer, Sturm, Jerusalem, Salzmann u. a. mit Nutzen für seine Gemeinde gebrauchen. Wem der Geist des Gesetzes, wie es sich geziemt, höher steht als der Buchstabe, der kann selbst vom Standpunkt des Index aus keinen Stein gegen Sailer erheben. Es ist sodann wohl zu beachten, daß dieser mit seinen Werken nie mit dem Index zu tun bekam, obwohl es an Bemühungen, es so weit zu bringen, wahrlich nicht gefehlt hat; er hat seine Bereitwilligkeit, den Weisungen der Indexkongregation nachzukommen, zum voraus erklärt. Wie demütig und unterwürfig nehmen seine Kundgebungen sich aus gegenüber denen seines Lehrers, des ehemaligen Jesuiten Stattler, der im Februar 1793 die Aufforderung des Nuntius zum Widerruf dahin beantwortete: Solange man in Rom gegen ihn so verkehrt verfahre, werde er nicht widerrufen, und später erklärte, er könnte nur auf eine eigene dogmatische Entscheidung des Papstes, nicht auf ein Dekret der Kongregation hin seine Lehre als irrig ansehen, von deren Übereinstimmung mit dem Evangelium er aufs festeste überzeugt sei. Hier war der Schüler über den Meister! — Für die Anklage, Sailer habe das Breviergebet nicht für pflichtgemäß erklärt, ist man, wie für so manche andere, den Beweis schuldig geblieben, und für das, was einige seiner Schüler gesagt oder getan haben sollen, verantwortlich gemacht zu werden, dürfte sich wohl jeder Lehrer verbitten. Jedenfalls sprechen die Bemühungen Sailers um eine Reform des Breviers — Bemühungen, mit denen er nicht allein stand, auch der unverdächtige Würzburger Weihbischof Zirkel hegte ähnliche Wünsche — nicht dafür, daß es ihm gleichgültig gewesen wäre; Anregungen zu zeitgemäßer Verbesserung des Breviers wurden auch in unsern Tagen von streng kirchlicher Seite gegeben. Wenn Sailer Deresers deutsches Brevier begutachtet hat — er hat erklärt, nicht unbedingt —, in welchem laut bischöfl. Verbot vom 28. Juli 1795 „die h. Schrift nicht nach katholischen Grundsätzen behandelt und nebenbei

manches behauptet" werden soll, „was mit der katholischen Sittenlehre nicht ganz vereinbar" wäre (in Rom blieb das Buch unbeanstandet), so kann daraus keine Anklage auf Unkirchlichkeit oder mangelnden Gehorsam gegen den Papst oder die Kirche abgeleitet werden. Ebensowenig aus der Empfehlung oder Berücksichtigung deutscher Formulare zu gottesdienstlichen Zwecken. Denn die partikularistische Entdeckung, daß die kirchliche Einheit vom ausschließlichen Gebrauch der lateinischen Sprache abhänge — was folgte daraus für die unierten Kirchen des Orients und für die Südslawen! — steht mit dem Begriff der Katholizität doch in allzu offenem Widerspruch, und die von welschem Dünkel aufgebrachte, von entdeutschtem Unverstand gelegentlich nachgeredete Meinung, als ob die deutsche Sprache ketzerisch wäre, konnte ein Mann nicht teilen, der das Lehrreiche und Erbauliche der kirchlichen Gebete unserem Volke nicht entzogen wissen wollte. Darum gab Sailer in seinem Büchlein: „Geist und Kraft der katholischen Liturgie" (1788) die Kirchengebete in deutscher Übersetzung, „damit sie von dem deutschen Volke verstanden und eine kräftige Nahrung der betenden Gemeinde werden möchten". Ein unverbildeter Kopf sollte meinen, das könne nur im Sinne der Kirche gelegen sein. Übrigens hat Sailer den Gebrauch der lateinischen Sprache beim Gottesdienst, teilweise freilich mit wenig einleuchtenden Gründen, verteidigt.

Es lohnt sich nicht, auf alle für Sailers angebliche Unkirchlichkeit versuchten Beweise einzugehen, denn kein einziger stichhaltiger konnte beigebracht werden. Auch sein Verhalten gegenüber den sog. Aftermystikern läßt sich nicht in diesem Sinne ausnützen. Gewiß wußte er die Mystik ebenso zu schätzen — welcher wirkliche Geistesmann möchte das tadeln statt zu heben? —, wie seine Gegner es nicht wußten. Unter den Mystikern befanden sich unleugbar Männer von hohen Vorzügen des Geistes und des Herzens, voll Begeisterung für Christus und voll Seeleneifer, an denen sich mehr als einer ihrer Feinde ein Beispiel hätte nehmen dürfen, während es „unter den Frommen, die für Zion wachen, nicht wenige gab, die, sobald ihnen eine Schrift von dem inneren Leben begegnete, in ihr sogleich eine Feindin der Orthodoxie zu erblicken glaubten, eine Gefahr für die Kirche witterten". Materielle Gewalt vollends gegen geistige Bewegungen konnte ein Sailer nicht für das Richtige halten, und gegenüber dem unerleuchteten, aller Mystik feindlichen Eifer gewisser Kreise mochte

er zu einer Zeit, da die an den Namen Martin Boos sich knüpfende Bewegung noch in gesunde Bahnen sich leiten zu lassen schien, der Überzeugung sein: „Die große Angelegenheit des frommen Boos ist aus Gott". Aber es kennzeichnet Sailers weiten, praktischen Blick, seine umsichtige Klugheit und seine Liebe zur Kirche, daß er nicht wie manche seiner Schüler die Kirche einfach verloren gab und das Heil in der Trennung von ihr sah. Lange und eindringlich warnte er vor allem Separatismus, äußerte Bedenken gegen manche Erscheinungen, so daß die Mystiker klagten, „er habe noch allzuviel Gelehrtes". Als aber alle Mahnungen vergeblich waren und einer um den andern von den Mystikern es zum Bruche mit der Kirche kommen ließ, da brach er auch mit ihnen. „Wir wollen nie trennen, was Gott vereint hat: Inneres und Äußeres, Glaube und Kirche, Glaube und Sakrament stehen sowohl beisammen als Seele und Leib."

Noch weniger als der Mystizismus wäre der Illuminatenorden imstande gewesen, den Verfasser so zahlreicher frommer Schriften zur Untreue gegen seine Kirche zu verleiten. Als Illuminaten mußte man ihn aber verschreien, um ihn sicher in Dillingen wie in Bayern unmöglich zu machen. Ebenso treffend wie überzeugend ist seine Verteidigung: „Ich bin schon in zwei großen öffentlichen Orden, denen mein ganzes Leben angehört: einer heißt Staat, der andere Kirche. Ich bedarf keines dritten, keines geheimen, indem die zwei öffentlichen schon den ganzen Sailer in Anspruch nehmen."

Bei allem vaterländischem Empfinden schlug des jungen Professors wie des greisen Bischofs Herz warm für die Freiheit der Kirche, der er noch sterbend Zeugnis gab, so daß Napoleon ihn dem Könige von Bayern als Römling und gefährlichen Anhänger des Papstes bezeichnen zu sollen meinte. Ein Mann, der mehr als einmal von kirchlichen Stellen so hart und, wie wir heute klar übersehen, so ungerecht behandelt wurde, und gleichwohl zu keinem bitteren Worte, geschweige zur Widersetzlichkeit gegen dieselben sich bestimmen ließ, der hat Proben seiner Treue gegen die Kirche abgelegt, zu denen es den Verdächtigern seiner Orthodoxie und Kirchlichkeit, wo nicht an Seelengröße, so jedenfalls an Gelegenheit fehlte.

4. Religion und Nation. „Tretet nie in eine Opposition wider euer Vaterland, weder in eine geheime, noch in eine öffentliche. Liebet euer Vaterland, aber wollet ihm nicht Ehre machen

durch Haß des Auslandes. Heilig sei euch jedes Verdienst, es sei in Süd oder Nord, in Ost oder West daheim . . . Wenn sich Gutes im Vaterlande reget, so unterstützet es mit beiden Händen, aber lobet den Tag nicht vor dem Abende und posaunet nicht in auswärtigen Blättern, denn der Zeitungswind ist unter allen Winden der schlechteste." Diese Mahnung (von Sailer 1808 veröffentlicht) im Munde eines bayerischen Priesters zu einer Zeit, da bereits heftig über Montgelas' rücksichtslose Kirchenpolitik geklagt wurde, ist echt christlich und verrät ebenso einen großdeutschen und speziell bayerischen Patriotismus, wie sie andererseits nach beiden Seiten hin vor Chauvinismus warnt. Wer auf seinen Reisen, wie Sailer, so viele deutsche Stämme, ihre Eigenheiten und Vorzüge kennen gelernt hatte, wer, wie er, Deutsche aus allen Himmelsrichtungen in seinem Hause ein- und ausgehen sah, war gegen engherzigen Partikularismus gefeit. So konnte er weder in das endlose Jammern der einen über Unterdrückung der Kirche, noch in den Jubel und das Rühmen der andern über „Die Fortschritte des Lichts in Bayern" (an die so betitelte Schrift seines ihm mehr und mehr entfremdeten Schülers J. Salat, in welcher dieser seine Artikel aus norddeutschen Zeitschriften sammelte, möchte man bei den Schlußworten denken) einstimmen, weil er bei den Verfechtern des Alten wie des Neuen zuviel Unrecht neben dem Guten sah. Dem ewigen Klagen über schlimme Zeiten, zu dem am Ausgange des 18. Jahrhunderts freilich nur allzuviel Grund vorhanden war, begegnet er mit dem Troste: „Keine menschliche Einrichtung kann mich hindern, Gott über alles und den Nächsten wie mich zu lieben. Darum ist mir keine sonderlich hinderlich." „Die beharrende, lautere Liebe Gottes und des Nächsten, in den Schleier der Demut gehüllt, macht uns die Vergangenheit verschmerzen, die Gegenwart erträglich, die Zukunft schreckenlos, die Ewigkeit entzückend."

Wer so denkt, gerät nicht in die Versuchung politischen Räsonierens, und so war Sailer für Politik nicht zu haben, die trotz oder vielleicht wegen seiner Neigung zum Praktischen ebenso wie das Konfessionelle bei den abendlichen Zusammenkünften in seiner Wohnung zu Landshut ausgeschlossen war. Weil er sein Vaterland liebte, war ihm das Schimpfen, geschweige Schlimmeres, gegen dessen Regierung zuwider. Nur der auf sein Verderben sinnenden Gehässigkeit zweier extremer Parteien war es möglich, ihn als Illuminaten, als Feind der staatlichen Ordnung zu verdächtigen, und

gar in seiner Moral den Hochverrat gebilligt zu finden. Auf der andern Seite mußte die verständnislose Härte, mit welcher Montgelas alle kirchlichen Rechte an sich riß, und die beispiellose Roheit, mit welcher gerade in Bayern „der Säkularisationstanz getanzt" wurde, ihn abstoßen. Zu einem Gespräche über die Behandlung frommer Stiftungen durch den Staat war seine ganze Beisteuer die Äußerung: „Jawohl, von unten hinauf ist's großes Unrecht, aber von oben herab großes Recht". Allein wenn Sailer der Staatsallmacht als Christ und Priester nicht das Wort reden konnte, so war er nicht weniger weit davon entfernt, ein dem Staate gefährlicher „Römling" im Sinne Napoleons zu sein. Im Streit um die gemischten Ehen, der seit Mitte 1830 sich abspielte, und in welchem Sailer als Bischof die Rechte der Kirche zu wahren hatte, befand er sich in einer höchst peinlichen Lage. Aber in seinen Briefen an Ludwig I. zeigt sich bei aller sachlichen Entschiedenheit eine solche Ergebenheit gegen den König und solches Vertrauen zu ihm, daß jeder erkennt, dieser aus seinem bedrängten Gewissen redende Bischof hat die Weisung Matth. 22, 21 nicht vergessen. Sailer war kein französischer Hofbischof, und Ludwig I. kein Ludwig XIV.

Sailer hatte das jesuitische Absperrungssystem, das die Katholiken mehr und mehr dem nationalen Kulturleben zu entziehen und der geistigen Verkümmerung anheim zu geben drohte, in seinen schlimmen Wirkungen zu gründlich beobachten, er hatte die Vorteile, welche durch den geistigen Austausch mit anderen Stämmen und anderen Konfessionen dem deutschen Katholizismus erwachsen, zu häufig erfahren können, als daß er nicht mit allem Eifer einen Zusammenhang herzustellen versucht hätte. Wahre Religiosität und wahrer Patriotismus müssen sich gegenseitig fördern, da beide in dem gemeinsamen Boden der Pietät, Liebe und Selbstlosigkeit wurzeln. So war Sailers treu deutsche Gesinnung ein Ausfluß seiner Religiosität. Er bekundet sie nicht nur durch Gebrauch der deutschen Sprache im Hörsaal und in seinen Schriften, durch Heranziehung der deutschen Klassiker zur Bildung der akademischen Jugend (und durch Rücksichtnahme auf sie auch in seiner Schriftstellerei, man denke an seine Schrift über den Selbstmord). Beweisend dafür ist namentlich die Tatsache, daß Fr. Perthes, als er i. J. 1809 für sein „Deutsches Museum" deutsche Männer sammelte, um die Nation zunächst geistig von dem tiefen Sturze wieder zu erheben, neben anderen Führern des Volkes auch den Landshuter

Pastoraltheologen um seine Mitarbeit anging, welche dieser gern zusagte. Ludwig I., vielleicht der deutscheste der damaligen deutschen Fürsten, wußte, warum er seinen Sailer so hoch schätzte.

5. Religion und Gesellschaft. Nachdem die theologische Wissenschaft und die Hierarchie nicht ohne eigene schwere Schuld das Vertrauen der Menschheit verloren hatte, galt es, dieses wieder zu gewinnen. Der einzige und sicherste Weg hierzu war die Besinnung auf die Pflichten, welche die Kirche nach dem Willen ihres Stifters der Gesellschaft gegenüber hat, deren Erfüllung allzulange und allzu vielfach versäumt worden war. Selbst innerhalb jenes Ordens, der einstmals der Stolz und die mächtigste Wehr der Kirche gewesen, wurde im grellsten Widerspruch zu den Geboten nicht nur des Christentums, sondern der Menschlichkeit gehandelt — gehandelt in des Wortes verwegenster Bedeutung: Benedikt XIV. mußte den Jesuiten den Sklavenhandel verbieten. Im Gegensatze zu der scharfen Betonung der Rechte und Privilegien des Klerus, wie sie mit unhistorischer Berufung auf das einer längst entschwundenen Zeit entstammende kanonische Recht üblich gewesen und zu einer bedenklichen Entfremdung von der Kirche geführt hatte, wurde der deutsche Fénelon nicht müde, immer wieder die dienende Liebe zu predigen und zu üben. Zugleich suchte er das durch die gehässigen, wie Hohn auf die Lehre Christi anmutenden konfessionellen und Schulstreitigkeiten den Laien gegebene Ärgernis zu heben, indem er vor allem praktische Religiosität forderte, die in Gottes- und Nächstenliebe sich betätigen müsse. „Wenn du alle Länder und alle Meere in allen Weltteilen nur auf der Landkarte im Besitze hast, so hast du bei allem diesem Besitze nichts. So auch, wenn du alle Tugend, alle Religion und alle Weisheit nur auf der Landkarte deines Denkens im Besitze hast, so hast du von alledem nichts."

Der Menschheit zu dienen, ist Sailers Absicht bei allem, was er redet, schreibt und tut. Mag zunächst seine Wirksamkeit nur den Katholiken gelten, so kommt sie doch auch allen anderen zugute, indem er zuvörderst seine Glaubensgenossen auf eine Höhe zu bringen bestrebt ist, daß sie das Salz der Erde werden könnten, sodann aber sie zu einer Gesinnung und Handlungsweise gegen Andersgläubige erzieht, bei der beide Teile gewinnen. Sein Ziel ist, die Menschheit dem Ideal so nahe als möglich zu bringen, und dieses Menschheitsideal bezeichnet er in seiner Erziehungslehre mit den

Worten: „Das Einssein deiner Vernunft mit dem Urwahren, deines Willens mit dem Urguten, deines Gemütes mit dem Urseligen, deines Innersten mit dem Urschönen sei deine Religion, im Geiste dieser Religion handeln sei deine Moral.“ Bezeichnend für seine menschenfreundlichen Absichten ist die Auffassung der Moralphilosophie unter dem Gesichtspunkte der Glückseligkeitslehre. Die Menschen glücklich zu machen, indem er sie zur Tugend und zur Religion emporzieht, ist sein sehnlichster Wunsch. „Die Liebe zur Menschheit“ hat ihn zu seiner Art der Behandlung theologischer und philosophischer Fragen bestimmt; seine Moral und seine Pastoral, seine Pädagogik und all seine verwandten Lehrschriften wollen die Seelsorger, Lehrer und Erzieher tüchtig machen, anderen den Weg zum wahren Glück zu weisen. „Fein und mild sein gegen Menschen ist besser als alle Systeme . . . aller Jahrhunderte.“

Und nicht weniger bezeichnend ist schließlich ein anderes. Man hat von Sailer im Sinne des Tadels gesagt, er behandle mit Vorliebe die freundliche Seite der religiösen Wahrheiten und die trostvollen Verheißungen der Schrift; „der Ton jener erhabenen Strenge, die mit dem furchtbaren Ernst der Gerichte Gottes den Sünder aufschreckt und erschüttert, ist ihm versagt.“ Dazu wird das Wort eines Pfarrers angeführt, der nach einer milden Predigt Sailers diesem gesagt habe, er habe den Pfarrkindern den Himmel zu weit hinuntergezogen, als wenn sie nur hineinzusteigen brauchten, da müsse er (der Pfarrer) denselben am nächsten Sonntag wieder hinaufschieben. Das ist ja ein Vorwurf, den man der katholischen Aufklärung gern macht. Eigentümlich! Als Harnack meinte, erst Luther habe der Christenheit das Salus tua ego sum verdolmetscht, da wies ihn Denifle entrüstet zurecht und stellte fest, daß die Kirche in Brevier und Missale „vom ersten Adventsonntag bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten den Gläubigen beinahe ausnahmslos auf den barmherzigen, gnädigen Gott hinweise“, „daß vom erzürnten Richter fast nie die Rede ist, und wenn die Gerechtigkeit Gottes erwähnt wird, der Hinweis auf die Barmherzigkeit, die der Gerechtigkeit vorgeht, nie mangelt“. Wenn aber ein „Aufklärer“, ein Mann, der das Unglück hat, der gerade herrschenden Richtung zu mißfallen, diese Lehre der Kirche vorträgt, dann ist er unkirchlich! Ähnlich ist's auf disziplinärem Gebiete. Manche Forderung, um deren willen ein Vertreter der Aufklärung verketzert wurde,

ist heute erfüllt. Hätten die damaligen Gegner recht gehabt mit dem Vorwurfe der Unkirchlichkeit, so wäre nachmals die Kirche von sich selbst abgefallen. Das erwähnte Beispiel zeigt, daß Sailers liebevolles Herz die Wahrheit sicherer fand, als seiner Gegner lieblose Kritik.

Wenn in magnis voluisse sat est, dann hat Sailer, der stets vom redlichsten, selbstlosesten Willen beseelt war, der den besten seiner Zeit genug getan, nicht umsonst gelebt. Mit dem Urteil von einem der letzteren mag diese Skizze schließen. J. Görres läßt den Kurfürsten Maximilian I. an König Ludwig I. bei seiner Thronbesteigung 1825 u. a. die Mahnung richten: „Unter den achtbaren Männern, die auf deinen Bischofsstühlen sitzen, ist einer der Berufenen, der früher im Lehrfach mit Segen sich versucht. Er hat mit dem Geiste der Zeit gerungen in allen Formen, die er angenommen. Vor dem Stolze des Wissens ist er nicht zurückgetreten, sondern hat seinen Ansprüchen auf den Grund gesehen. Keiner Idee ist er furchtsam zur Seite ausgewichen; vor keiner Höhe des Forschens ist er bestürzt geworden; immer nur eine Stufe höher hat er besonnen und ruhig das Kreuz hinaufgetragen und, wenn auch bisweilen verkannt, in Einfalt und Liebe wie die Geister so die Herzen ihm bezwungen. Er hat eine Schule von Priestern dir erzogen, die, den Forderungen der Zeit gerecht, deinen guten Absichten bereitwillig entgegenkommt; ihr darfst du dein Volk und seine Erziehung kühnlich anvertrauen; sie werden den Gott, den jene abrichtende, dressierende Pädagogik aus ihr, soviel es tunlich war, vertrieben, wieder in seine Rechte setzen, und der gute Same wird unter ihrer Pflege sich hundertfältig mehren."

Diese Worte, teils Geschehenes berichtend, teils Künftiges voraussagend, sind durch die Wirksamkeit Sailers und seiner Schule aufs schönste bestätigt. Tausende von Studenten, Tausende von Gläubigen und Ungläubigen sind von dem Meister und seinen Jüngern zu Gott und Christus geführt worden. Die berühmtesten Beispiele, wie Sailer die Menschen zu gewinnen wußte, sind vielleicht M. Diepenbrock und Cl. Brentano. Jener, ein verschlossener, trotziger Westfale, eine herrliche Menschenknospe, erschloß sich an der Sonne Sailerscher Liebe zu leuchtender Blume und reifte zu goldener Frucht. Und das zerrissene, leidgedrückte Herz des romantischen Dichters, der an bitteren, nicht unverdienten Erfah-

rungen reich als müder Wandersmann nach Landshut zu seinem Schwager Savigny gekommen war, genas sachte in der liebevollen Behandlung dieses erprobten Seelenarztes.

Daß ein Mann, der in allem nur von der Liebe zu Gott und dem Nebenmenschen sich leiten ließ, der nicht fähig war, jemandem auch nur das geringste Leid zuzufügen, gleichwohl soviel Haß und Verfolgung über sich ergehen lassen mußte, wäre uns unverständlich, wenn wir nicht aus allzureicher Erfahrung wüßten, was klerikale Mißgunst und professoraler Konkurrenzneid vermag. Was ein h. Hieronymus in seiner früheren Zeit von Origenes sagte: daß seine Größe und seine Erfolge den Neid der weniger Glücklichen erregten, das gilt auch von Sailer, das gilt von manchem andern Theologen alter und neuer Zeit. Aber kaum ein zweiter hat dieses Schicksal in gleich christlichem Geiste getragen, wie Sailer. Wie des Welterlösers handelnde Liebe durch die leidende gekrönt ward, so tritt uns der Mann, der die Nachfolge Christi nicht nur ins Deutsche, sondern ins Leben übersetzte, nirgends größer und leuchtender entgegen, als in Verkennung und Verfolgung. Nie klein, nie bitter, nie ungerecht; immer groß, immer gütig, immer verzeihend, gerade im Schmerze voll Hoheit, — so gemahnt er uns nicht nur an Fénelon, als dessen deutsches Ebenbild er nicht mit Unrecht bezeichnet wurde, sondern auch an einen h. Paulus, über dessen Geist er ein Büchlein geschrieben hat, zu dessen Worten im ersten Korintherbrief 13, 4 ff. sein ganzes Leben und Wirken einen beredten Kommentar bildet: „Die Liebe ist langmütig, ist gütig; die Liebe ist nicht eifersüchtig, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf; sie ist nicht unbescheiden, sie sucht nicht das ihrige; sie läßt sich nicht erbittern, sie trägt das Böse nicht nach; sie freut sich nicht über das Unrecht, freut sich vielmehr mit der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie hält alles aus. Die Liebe höret nie auf."

Sie hörte bei Sailer nicht auf, auch als sein greiser Leib zusammenbrach im Siechtum. Darum wird sein Andenken in Segen sein überall, wo die Liebe als Grundgebot des Christentums erkannt und geübt wird.

*

Die erwähnte Gesamtausgabe ist unvollständig und genügt auch sonst strengen Anforderungen nicht. Auf eine neue wird gleichwohl nicht zu hoffen sein.

Die Literatur über Sailer ist sehr groß und wächst mit jedem Jahre. Die ältere ist vielleicht am vollständigsten verzeichnet von Mirbts Artikel in der

Prot. Realencyklopädie[3] XVII (1906), 337 und in Stölzles Auswahl (s. u.). Daraus muß wenigstens die einzige größere Biographie, obwohl veraltet, angeführt werden: Gg. Aichinger, J. M. Sailer, Freib. 1865. Eine Monographie ist dringendes Bedürfnis, kann aber erst nach weiteren Einzelforschungen in Angriff genommen werden. Neuestens hat sich namentlich R. Stölzle um Aufhellung einzelner Zeiten und Ereignisse im Leben Sailers verdient gemacht. Sehr wichtig ist seine Schrift: J. M. Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt. Kempten und München 1910. Gleichzeitig erschien ebend.: J. M. Sailers Schriften, ausgewählt und eingeleitet von R. Stölzle (eine Sammlung von Aussprüchen S.s nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet). Am Schlusse reichhaltiges Verzeichnis der Literatur bis 1910. Seitdem erschienen von demselben Verfasser: Briefe König Ludwigs I. von Bayern an Bischof Sailer, „Hochland" VIII, 1 (1910), 149—61. — J. M. S.s Berufungen nach Preußen, Hist. Jahrb. XXXII (1911), 317—23. — J. M. Sailer und die Jesuiten, „Der Aar" II (1912), 263 f. — J. M. S. in seinen Briefen, ebd. 269—384. — Ein Erziehungsprogramm . . . von J. M. S., „Die Christl. Schule" III (1912), 385—88. — Zur Biographie J. M. S.s, ebd. 388—403; 459—64. — J. M. S.s religiöse Entwicklung, „Theologie und Glaube" VI (1914), 529—42. — J. M. S., seine Ablehnung als Bischof v. Augsb. 1819, Paderb. 1914. — Endlich sei erwähnt W. Kosch, J. M. Sailer („Führer des Volkes", 6. H.), M.-Gladbach 1913.

Antonio Rosmini

von Adolf Dyroff





Antonio Rosmini

Italien war in der vorchristlichen Zeit das Land, in dem die abergläubische Anwendung des erhabenen Gedankens von einer alle Welt durchwaltenden Bindung wohl die planmäßigste und pedantischste Durchführung angenommen hatte. Durch die Etrusker begünstigt und durch den Ordnungssinn der Römer verstärkt, gewann die italienische Superstition eine gewaltige Macht und führte zu einem alle Verhältnisse peinlich regelnden ängstlichen Formelwesen. Hand in Hand damit ging eine große Kultfreude, die auch religiöse Eroberungen auf ihre Fahne schrieb und die Verpflanzung vieler auswärtiger Kulte nach Rom zur Folge hatte. Das Ende war einerseits eine große Systematik der Götterverhältnisse und des Priestertums, anderseits eine merkwürdige Weitherzigkeit, schließlich aber eine Erweichung der nationalen Kulte, die Vergöttlichung toter und lebender Kaiser, die Auflösung der religiösen Einheit des Volkes. Der starke praktische Zug des römischen Gemüts, seine Anlage für die Technik der Gerechtigkeit wuchs nur äußerlich in die religiöse Sphäre hinein. Das ästhetische Element des Religiösen konnte deshalb nicht erheblich mitwirken, weil der Römer außer einer bescheidenen, mehr aufs Idyllische ausgehenden Naturfreude keine bedeutende künstlerische Ader hatte. Aber Andacht und Sinn fürs Feierliche war ihm doch eigen.

Die Wandlung, die das Christentum im Leben Italiens vollzog, ist in ihren großen Strichen bekannt. Der weltstrebige Charakter der jüdischen Religion und der durch die römische Stoa besonders verstärkten spätrömischen Bildungsreligion fanden sich trefflich zusammen und erleichterten es dem Katholizismus gerade in Italien, seine weltumspannende Aufgabe zu gestalten. Die politische Unselbständigkeit der Insel war ein wesentliches Mittel dafür bis in die neueste Zeit. Eine Fülle religiöser Genies, für die Benediktus, Dominikus und Franziskus, Joh. Bonaventura und Thomas von Aquino nur als leuchtende Vertreter angeführt werden dürfen, nennt das von germanischem Blut neu beseelte Volk nach dem Verfall des römischen Reiches seinen köstlichen Besitz. Ihnen allen ist eine wirkungsmächtige Tiefe des Gemüts eigen, gegen die die be-

harrliche Kraft eines Franz von Sales beinahe zu elegant und glatt erscheinen könnte. Wendet sich die praktische Religiosität der Franzosen in der Folge gerne dem Seltenen und Interessanten, den Blinden, den Tauben, den Findelkindern, zu, so arbeitet der Italiener gerne ins Allgemeine, ins Volk überhaupt, ins Breite. Karl Borromäus (1538—1564) ist dafür ein vollgültiger Zeuge, und nicht zufällig wird es sein, daß erst in Italien dem salesianischen Gedanken durch Don Bosco (1815—1888) seine volkstümlichste Ausprägung zuteil ward.

Die katholische Kirche bewahrt sowohl dem Einzelmenschen als auch den gesellschaftlichen Kreisen die Möglichkeit, ihr religiöses Ideal in besonderer Weise auszuleben. So treffen wir neben der durch nationale Eigentümlichkeiten hervorgerufenen Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens im Katholizismus eine Mannigfaltigkeit individuellen und gesellschaftlichen Stils. Die starre Einförmigkeit ist dem Katholizismus fremd, wie die naturhaft sprossende Fülle seiner Gebete und wechselnden Andachtsformen beweist. Ebenso aber auch alle bloße Massenansammlungen, die „Massenseele" als solche. Wie im katholischen Gottesdienst durch die innige Hinwendung jedes einzelnen auf den Altar und den Priester ein Massenzusammenhang der Gemeinde verhütet wird, wie die Sammlung der Seele sich nicht mit der übergroßen Steigerung der Gefühle durch das Mengenbewußtsein verträgt, so wirkt die kirchliche Organisation überhaupt verteilend. Häufung und Zusammenballen heilsamer Naturkräfte ist stets vom Übel. Diesem Gesetz folgt das katholische Leben, und so werden auch in Zukunft alle Ausartungen von Versammlungen ins Massenseelische ebenso wie das Geißlertum, wie gewisse Erscheinungen im Kreuzzugswesen und beim Wallfahren durch eine innere Selbststeuerung seitens der katholischen Hierarchie eine Gegenwirkung erfahren.

*

Antonio Rosmini-Serbati (25. März 1797 bis 30. Juli 1855) ist ein sehr lehrreiches Beispiel für das Gesagte. Sein religiöses Lebenswerk trägt die Merkmale italienischer Tätigkeitsliebe und Formengefälligkeit an sich. Rosmini ist ein italienischer Franz von Sales und entbehrt doch nicht eines Hauches klassischen Geistes, den die Franzosen, so oft sie ihn erstreben, immer wieder verfehlen. Der prickelnde Reiz, der die humanistischen Schöpfun-

gen französischen Geistes belebt, geht den italienischen Gedankenbildungen ab. Die Linien sind einfacher und größer, die Figuren scheinbar leerer und weniger reich. Aber es wäre irrig zu meinen, daß innere Beweglichkeit und Geschmeidigkeit und Bedeutsamkeit damit ferngehalten würde. In ganz eigenartiger Weise verbindet sich bei Rosmini die Vornehmheit des Lebensideals mit der praktischen Ausstrahlung ins Volk, die theologische Lebensidee des Franzosen mit der sozialen Liebesidee des Italieners. Daß Rosmini einem Grafengeschlecht entstammte, konnte nicht ganz ohne Folgen sein. Daß germanisches Blut in seinen Adern wallte, mag seinen Schriften und seinem Auftreten Herbheit und Strenge mitgeteilt haben. Überwindung der Völkergrenzen ist sehr bald das Ziel seiner Ordensgründung. Daß es seiner „Anstalt der Liebe" trotz dogmatischer Verurteilung gewisser Sätze ihres Begründers gelang, kirchlich anerkannt zu werden, daß sie, ein Gebilde Oberitaliens, hoffen darf, in Rom mehr und mehr Boden zu gewinnen, daß sich Rosminianer der Erwartung hingeben, ihr Meister werde heilig gesprochen werden, beleuchtet die Lage genügend.

Die religiösen Zustände, die in Oberitalien zu Anfang des 19. Jahrhunderts herrschten, gestatten noch heute schwer eine Schilderung. Der staatlichen Verwirrung, die der große Korse auf der apenninischen Halbinsel angerichtet hatte, sind solche auf dem Gebiete der Erziehung und des religiös-genossenschaftlichen Lebens sicher gesellt gewesen. Wieweit das Familienleben in den Strudel der Ereignisse mit hineingezogen wurde, läßt sich nicht übersehen. Aber jedenfalls ist die Formel „Verfallene Paläste", die man heute zuweilen auf tirolisch-italienische Adelshäuser anwendet, der Verfassung nicht angemessen, wie wir sie in Rosminis Elternhaus antreffen. Glücklicherweise nichts von dem hohlen Glanz und Prunk und den verweichlichenden Bequemlichkeiten unserer heutigen vornehmen Kreise, vielmehr alte klassische Wohlhabenheit verbunden mit patriarchalischer Einfachheit. Geordnete ruhige Verhältnisse, ein tüchtiger, um den geistigen Fortschritt seiner Kinder treu besorgter Vater und eine häusliche, wachsame Mutter, die den christlichen Grundsätzen des Rosminischen Hauses gerecht werden wollte, ein künstlerisch und wissenschaftlich anregender Onkel, ein eifriger Hauslehrer, wackere Dienstboten, voran die liebende Kinderfrau. Die ganze Atemluft, die den jungen Grafen in seiner Heimat Rovereto und dann an der Universität Padua umweht,

war religiös und künstlerisch. Maler oder Theologe — zwischen diesen beiden Berufen allein wollte Rosmini einst wählen. Frühzeitig aber war ihm klar, daß er auch gegen den Wunsch seiner Eltern den geistlichen Stand vorziehen mußte. Alles, was wir von Antonio Rosmini aus frühster Jugend hören, beweist eine starke ursprüngliche Ader religiöser Gefühle, zwar ohne leidenschaftliche Begeisterung, aber voll kräftiger Treue und voll entschiedener Neigung, andere zu führen und zu leiten. Eine etwas ältere Schwester förderte die schon durch den Onkel lebhaft erweckten literarischen Bedürfnisse und kam gerne auch dem Winke des Bruders nach, sich charitativ zu betätigen. Der Zug zur Wohltätigkeit war bereits am Kinde aufgefallen und bildet sich im Laufe des Lebens immer tiefer, weiter und fruchtbarer aus. Eine Vorliebe für streng-philosophisches und mathematisches Denken wie auch der kalte Klassizismus des literarischen Geschmacks, in dem der Jüngling aufwuchs, könnte die stille Glut in Rosminis Herzen gekühlt haben, wie des gewaltigen Augustinus Feuergeist durch die afrikanische Rhetorik seiner Zeit genährt wurde. In einem Jugendgedicht malt er die „Religion" mit zurückhaltender Allegorie: Von drei Kränzen schwer trägt sie auf der Schulter ein Kreuz, in der Rechten ein feines Szepter. Ihrem Gewand, das weiß ist wie der Neuschnee der Alpen, ist kein anderes gleich. Ein Engel bildet, einer Taube gleich, die sich auf ihr liebes Nest niederläßt, über ihr mit geöffneten Flügeln ein Dach. Ernst, Friede, Lieblichkeit und Süße sind die auszeichnenden Merkmale dieses Bildes. Von den berühmten Denkmälern, die an dem langen Weg der christlichen Schriftstellerei stehen, ist dem jungen Rosmini kaum eines unbekannt geblieben; es wird schwer zu sagen sein, welches auf ihn den innigsten Eindruck machte, ob die Trostschrift des Boethius, die er bald nachahmte, oder die Erziehungsschrift des heiligen Augustinus oder die göttliche Komödie Dantes, zu der er Erläuterungen gab. Geistliche gingen im elterlichen Hause ab und zu. Da kann es an vielfachen Hinweisen nicht gefehlt haben. Wie es scheint, trat die vorwiegend mystische Literatur etwas zurück. Als Manzoni später eine Schrift des ihm damals persönlich noch nicht bekannten Roveretaners in die Hände bekam, fühlt er sich vom Geiste der alten Väter angehaucht, die Rosmini wohl besonders in Padua gelesen hatte. Dem Kreise Rosminis mögen daher die „Nachtgedanken des hl. Augustinus" (deutsch Trier 1851

und Regensburg 1915) entstammt sein, die den Augustinus täuschend nachahmen, aber nicht minder an Boethius und Rosmini erinnern.

Wer viel Seelenentwicklungen durchforscht hat, ersieht leicht, wie groß der Beitrag ist, den frühe Entschlüsse und frühe Übung zur Ausbildung des Charakters gewähren. Schon als Kind gab sich Rosmini frommen Übungen hin, und wie von selbst wuchs daraus seine Absicht, Priester zu werden, hervor. Viel verführerischer Einfluß von außen blieb ihm so ferne. Die Wendung, die sein Bruder Giuseppe in dem Alter von 17 Jahren nahm, fand Antonio ganz auf dem Platze. Aus dem lebhaften, wohlerzogenen Giuseppe war plötzlich ein reizbarer, ganz und gar launischer Jüngling geworden, der sich bald verdrossen und gelangweilt zeigte, bald sich ohne Ziel und Ordnung in einem Strudel ungeregelter Vergnügungen, wie sie ihn standesgemäß dünkten, hin- und hertreiben ließ. Antonio, nur um weniges älter, verfolgte das sonderbare Wesen, obwohl es nur fünf Monate dauerte, mit tiefer Sorge, hoffte zu Gott und hatte den Trost, zu beobachten, daß der Bruder den Pfad der guten Sitten nie verließ. Und doch sollte später eine nachbleibende Düsterkeit des in der Kindheit so lebhaften Jüngeren, ein Hang zur Verschwendung und eine sich damit paarende unliebenswürdige Habgier dem so ganz anders gearteten Priester bitteren Kummer bereiten. Geringer scheint der Anteil der großen geschichtlichen Vorgänge an Rosminis geistiger Ausformung gewesen zu sein. Man sollte denken, daß Napoleons Schicksal auf ein so empfängliches Gemüt den allergründlichsten Eindruck gemacht hätte. Eben im Geburtsjahr Rosminis war in dem auch für Norditaliens Geschick so wichtigen Frieden von Campoformio des Korsen Stern glänzend emporgestiegen. Die Jugendzeit des Roveretaners war Zeuge von der steigenden Übermacht des Kaisers wie über die Lombardei, ja ganz Italien, so über die Welt überhaupt. Aber als Rosmini, achtzehnjährig, mit wachen Sinnen die Dinge und Menschen um sich betrachten konnte, da war der Gewaltherrscher, der Pius VII. aufs roheste vergewaltigt hatte, gestürzt und weilte auf St. Helena. Und mit 24 Jahren erlebt er den Tod des Verbannten und Gefangenen, der selbst mit anerkennenswerter Offenheit die Lehren aus seinem Falle zog. Aber die Italiener des Nordens konnten wohl deshalb nicht so ganz frei urteilen, weil Napoleon die alten Ansprüche des Volkes

auf einen italienischen Einheitsstaat lebhaft und laut begünstigt und für den nördlichen Teil der Halbinsel eine besondere Vorliebe bekundet hatte. Rosmini war, obwohl dem österreichischen Literaturkreis keineswegs fremd, von früh auf ein stark vaterländisch fühlender Italiener.

Man wird bei Rosmini gut daran tun, seine praktisch-religiöse Tätigkeit der schriftstellerischen vorauszustellen. Wie bei den meisten religiösen Führern geht auch bei ihm das Streben und Handeln voraus und erfließt die lehrende Darlegung aus dem aktiven Leben. Ja Rosmini rechnet die Veröffentlichung von Büchern unmittelbar in seine geistige Liebestätigkeit hinein.

*

An der drei Jahre älteren Schwester Giosefa Margherita, die in Innsbruck ausgebildet und dort nicht nur ins Französische, sondern auch ins Deutsche eingeführt worden war, wirkte sich Rosminis Begabung für das Leiten und Vorwärtsdrängen anderer wohl zuerst aus. Giosefa hatte anfänglich in ein Kloster der Englischen Fräulein eintreten wollen. Angesehene Roveretaner hatten sie bestimmt, sich einer dort längst ersehnten Zufluchtsstätte für Waisenmädchen anzunehmen. Die Familie Rosmini stiftete das Haus und 200 Gulden jährlich. Als es Schwierigkeiten gab, war es Antonio, der sie, die noch kurz vorher, mit 20 Jahren, weiblicher Eitelkeit den Zoll dargebracht, im Bunde mit den Eltern zur Festigkeit anhielt. Für ihn gab es schon damals nichts Süßeres, als die Freunde, ja alle Menschen zu lieben. Er brachte die Schwester zu einer erfahrenen Wohltäterin der Armen, zur Marquise Maddalena de Canossa in Verona, um sie durch die Unterhaltungen, Fingerzeige und das Beispiel der Edlen zu beleben. Als die Schwester 1820 die Vorstandschaft der Roveretaner Gründung feierlich antrat, legte Antonio zu den dichterischen Festgaben, die ihr ein feingebildeter Freundeskreis mit auf den Weg gab, die Handschrift eines eben vollendeten Büchleins: „Von der christlichen Erziehung". Später bewegt er Margherita, die ihre Roveretaner Kinder leicht einer Schülerin anvertrauen konnte, aus ihrem Vermögen in Trient ein „Kolleg der Canossianerinnen" im Sinne der Gräfin von Canossa ins Leben zu rufen (1828); sie blieb dabei bis zu ihrem Tode (1833). Auch die Studien

Margheritas, die das Latein beherrschte, erfuhren von dem kleinen Schulmeisterlein starke Antriebe.

Neben den Geschwistern und dem gleichfalls nicht unverschont gelassenen Mathematiklehrer Orsi wurden besonders die Mitschüler von Antonio herangezogen. Er erkennt, daß der Mensch für sich allein weder Großes noch weithin Dauerndes leisten könne, und regt 1819, kaum Priester geworden, eine „Gesellschaft der Freunde" zur Verteidigung der katholischen Religion und zur Förderung der allgemeinen Interessen der Kirche Gottes an. Zuerst beschränkte er den Kreis, der den Kern des Unternehmens bilden sollte, auf sich und zwei Freunde, die mit ihm die Formel unterschrieben, daß sie nur einen einzigen Geist, ein einziges Leben bilden wollten. Die tieftraurigen geistigen Zustände des von der französischen Aufklärung überfluteten Italien hatten Rosmini aufs tiefste ergriffen. Der den Freunden eingeschärfte Grundsatz, daß die Besserung anderer immer mit der Besserung seiner selbst begonnen werden müsse, ist für sein ganzes nachheriges Arbeiten bezeichnend. In Gebet und Einsamkeit hatte er sich eben 1819 — dies war das entscheidende Jahr für seinen Aufstieg — auf das große Werk vorbereitet. Mit großer Zähigkeit blieb er dem Plane treu, als die anderen rasch erkalteten, und warb frischen Ersatz. Von Kindheit auf hatte er gerne Freunde um sich. in Rovereto, in Padua, in Modena, in Innsbruck, in Rom zählte er solche, und man kennt ihre Namen. Als der junge Mann nach dem Abschluß des Universitätsstudiums 6 Jahre dem Gebete und dem Studium zu Rovereto weihte, blieb er doch in Verkehr mit einer „Accademia domestica", in der er das Pseudonym „Ironta" führte; gemeinschaftliche Übung der Frömmigkeit, rhetorische Debatten, Vorträge, schriftstellerische Versuche waren das Tätigkeitsgebiet. Auch ließ er sich 1822 in die während des 18. Jahrhunderts in Rovereto gegründete „Akademie der Wohlhabenden" aufnehmen.

Sind die ersten Jahre des werdenden Priesters — eine nicht seltene Erscheinung — durch einen überaus lebendigen Tatendrang gekennzeichnet, so brachten ihn äußere Mißerfolge seiner Bestrebungen und innere Erkenntnis seines „Hochmuts" um 1819, kurz vor seiner Weihe zum Priester, auf einen eigenartigen Grundsatz, der dem des Fatalismus verwandt zu sein scheint, aber doch mehr dem schönen Worte gleichkommt: „Wer nur den lieben Gott

läßt walten." Er zerlegt den Hauptsatz der „Passivität", der ihm aus seinem Bewußtsein „absoluter Unfähigkeit" entsprungen war, in zwei stets anwendbare Lebensregeln: 1. an der eigenen Selbstbesserung ernsthaft zu arbeiten, ohne nach anderen Beschäftigungen oder Unternehmungen zugunsten des Nächsten auf die Jagd zu gehen, 2. den Pflichten der Liebe gegen den Nächsten sich nicht zu versagen, wenn die göttliche Vorsehung sie ihm entgegenbringe, da Gott die Macht habe, sich jedes Menschen zu seinen Werken zu bedienen. Aber von „Indifferenz" in der heiligen Angelegenheit der Liebe will er weit entfernt bleiben und vielmehr mit höchster Freude alle Anerbietungen der Vorsehung annehmen. Für einen jungen Menschen von etwa 22 Jahren würden diese Gedanken etwas müd klingen, wenn sie aus der jenem Alter oft eigenen sentimentalen Friedhofsstimmung hervorgegangen wären. Das ist aber nicht der Fall. Sie sind ein Ausfluß gewissenhafter Selbstzergliederung und Besonnenheit und somit hoher geistiger Kraft. Rosmini hatte die Klippe überwunden, an der Tausende ernst strebender Jünglinge scheitern. Statt eines „Machers", der nur aus seiner ohnmächtigen Vielgeschäftigkeit und wurzellosen Ergebnisstreberei herauslebt, nur Elendes zustande bringt, nur andere elend macht und selbst elend lebt, wurde er ein Gestalter, in dem Ergebnis und Leistung eins werden, der Form und Ausdruck, inneres Wesen und äußere Verausgabung ins Gleichgewicht bringt.

Man könnte denken, Rosmini hätte sich bei seiner adeligen Herkunft, seiner vornehmen Haltung, seiner starken wissenschaftlichen Neigung dem 1814 von Pius VII. wieder voll anerkannten Jesuitenorden oder dem der Benediktiner anschließen sollen. Den Jesuiten trat er in der Tat näher. Und in den knappen „Grundzügen der christlichen Vollkommenheit", in denen jedes Wort überlegt ist, wird von nachapostolischen Gewährsmännern nur Ignatius von Loyala erwähnt, und zwar dort, wo von dem Zustand seliger Gleichgültigkeit gegen alles Irdische die Rede ist: St. Ignatius empfehle ihn und stelle ihn als Grundlage zu seinen Exerzitien, d. h. zum geistlichen Leben überhaupt hin (Vierte Grundregel Nr. 18). Auch sein asketisches „Generalexamen" schließt Vorschläge des hl. Ignatius ein (Scelte operette spirituali I S. 120). Wir dürfen vertrauen, daß Rosmini ganz seinem Innern folgte, wenn er den Entschluß nicht nach dieser Seite hin vollzog, m. a.

W., daß es nicht Ehrgeiz war, was ihn zur Errichtung einer eigenen Gesellschaft führte.

Der äußere Gang der Dinge beweist das. Waren die ersten Zeiten des Priestertums vornehmlich der Seelsorge und dem Unterricht von Armen gewidmet, so leitete die geschilderte Bemühung um ein Haus für verwaiste Mädchen in Rovereto zu dem Plane über, einer durch die Gräfin von Canossa zu Verona gegründeten Gesellschaft der „Töchter der Caritas" einen Seitenzweig in einer Anstalt der „Söhne der Caritas" zu geben. Seit 1821 ermahnt die hochherzige und starkmütige Frau Rosmini, ihrer Idee den Arm zu leihen. Armen verwahrlosten Kindern sollte Unterkunft und Pflege werden. Antonio sträubte sich zuerst und möchte lieber Missionspriester haben. Aber 1825 mitten in Studien zur Pädagogik kam ihm, als er einen Brief der Marchesa zu erwidern hatte, die Erleuchtung: der Vorschlag der Gräfin und ihre Bereitstellung der Mittel war ein Wink der Vorsehung. Darum soll die Genossenschaft der Caritassöhne entstehen. Aber ihre Grundsätze sollen auf das „Prinzip der Passivität" aufgebaut sein. So reifte der Entwurf zu einer Anstalt, die auf die eigene Heiligung des einzelnen durch unausgesetzte Liebe zu Gott und auf Heiligung anderer durch die Übung der Nächstenliebe ausgehen sollte. Jenes wurde naturgemäß als der übergeordnete, dies als der untergeordnete Zweck betrachtet. Daraus ergab sich ein doppelter „Stand": Die Heiligung durch Gottesliebe wird im „unaktiven" oder „kontemplativen", die durch Nächstenliebe im „übernommenen" oder „aktiven" Stand erstrebt. Das mittelalterliche Ideal der Vereinigung des „beschaulichen" und des „tätigen Lebens" gewinnt jetzt einen eigenartigen Inhalt. Auch die drei Mönchsgelübde der „Armut", der „Keuschheit" und des „Gehorsams" erneuert Rosmini. Nur bedeutet „Armut" nicht Weggeben des eigenen Vermögens im Sinne der Gesetzgebung, sondern sein Opfer an Gott. Der Gehorsam bedeutet vollständiges Aufgehen in der Treue gegen Kirche und Papst. Die Vorbereitung auf den Dienst der Nächstenliebe schließt den Eintritt in wissenschaftliches Studium in sich. Von der Marchesa begrüßt, von dem älteren Freunde Mauro Cappellari, dem 1826 zum Kardinal und Propagandapräfekten berufenen Kamaldulensermönch und späteren Papst Gregor XVI., unterstützt, nahm die Idee Rosminis greifbarere Form an, als 1827 in Mailand der Deutsch-

Lothringer Joh. Bapt. **Löwenbruck** (1795—1876) bei einer zufälligen Begegnung am Tische des reichen Grafen Mellerio ihm mitteilte, er beabsichtige eine Gesellschaft zur Verbesserung des Klerus zu gründen, und an den Italiener, offenbar vom Grafen belehrt, die lebhafte Bitte richtete, ihm dabei zu helfen. In Domodossola, der Heimat des Mailänder Grafen, gingen in Einsamkeit, bei Gebet und gewollten Entbehrungen die neuen Freunde mit sich zu Rate, und es war ein eigenes Zusammentreffen, daß, wie es die Gräfin di Canossa einst gewünscht, gerade auf einem Kalvarienberg zwischen dem Gekreuzigten und seiner Mutter das künftige Institut gewissermaßen aufsproßte.

Am 25. September 1839 genehmigte Papst Gregor XVI. die Satzungen. In Trient, in S. Michele della Chiusa, in Domodossola und vor allem in Stresa erstanden Zönobien und Kollegien. Nachdem Rosmini seit 1848 zu Stresa, Intra, Domodossola und in andern Gemeinden Kinderschulen errichtet hatte, gründete er 1845 zu Intra ein Zentralhaus der Lehrer und 1850 ein Kolleg zur Ausbildung von Elementarlehrern. Das leuchtende Beispiel, das der Spanier Joseph von Calasanz (1556—1648) mit seinen bewährten Einrichtungen der „frommen Schulen" für verwahrloste Knaben in Rom gegeben hatte, zog ihn mächtig nach. Die Berücksichtigung der humanistischen Bildung durch diesen freien Orden der Brüder der Liebestätigkeit ist anscheinend Mellerios Wunsch zu danken. Ein von Rosmini angefeuerter römischer Theologe, der ehemalige Rechtsanwalt Gentili, trug sodann vom „Irländischen Kolleg" zu Rom die Keime des Ordenslebens nach Großbritannien hinüber: zu Market, Weighton, Newport, Cardiff, Longsborough, Rugby, auch in London blühte das Werk der Caritas auf und erstreckte sich sogar, was in Italien nicht gelang, auf liederliche Menschen und Sträflinge. In Frankreich war Loewenbruck, der sich bald von Rosmini getrennt hatte, doch in ähnlichem Sinne tätig. Wie umfassend die Idee der „Liebestätigkeit" war, erhellt daraus, daß Rosmini 1838 an den Idiotenunterricht dachte und meinte, man solle an die Bekehrung der Afrikaner durch afrikanische, der Indier durch englische Missionäre gehen, für die der Brahminen forderte er Kenntnis der orientalischen Philosophie und des Sanskrit. Das Bild, das die Kongregation des „Istituto della Carità" nach glaubwürdiger Mitteilung (E. M. Roloff) 1915 darbot, ist in äußeren Angaben und mit runden Zahlen ausgedrückt, folgendes: In Europa

300 Mitglieder, in Domodossola eine klassische und eine technische Schule mit 200 Konviktoristen und 150 Stadtschülern, in Stresa eine Elementarschule und ein Konvikt von 100 Zöglingen, in Turin an Stelle einer Elementarschule eine höhere Schule mit Halbkonvikt. Außerdem beteiligen sich Rosminianer am Unterricht der öffentlichen Schulen zu Intra, Arluno, Malesco, Craveggia. In England eine höhere Schule zu Ratcliffe mit 100 Zöglingen, in Irland 2 Handwerkerschulen für arme Knaben und Waisen, in Upton und Clannel mit 200 Internatschülern. In Nordamerika eine höhere Schule mit 20 Zöglingen und 100 Externen in Galesbury (Illin.). Neben die männliche Kongregation trat eine weibliche, die der „Schwestern der Vorsehung", die Loewenbruck, ganz nach dem Geiste Rosminis, 1832 im Anschluß an eine ältere Metzer Gründung (1672) in Italien einführte. Ihr Mutterhaus ward Domodossola. Lange weniger mitgliederreich als die männliche Kongregation, zählte sie 1915 in der Lombardei und in Piemont 700 Angehörige mit etwa 70 Kinderasylen, niederen und höheren Schulen, in England 100 Schwestern mit 5 höheren Lehranstalten (Älteres über die Genossenschaft der Rosminianer Histor.-Polit. Blätter XI und XXXIV).

Will man sich einen tieferen Einblick in die von dem bedeutenden Manne geleistete Arbeit verschaffen, so empfiehlt es sich, die zeitlich geordnete „vollständige Briefsammlung A. Rosminis" (Epistolario Completo di A. R. Casale-Monferrato 1887—1894) zu durchblättern und sich in die tausend Anregungen, Mahnungen, Warnungen, Tröstungen zu versenken, die der Italiener da nach allen Seiten gibt. In den 13 Bänden zählt man unter 8319 Briefen etwa 1229 asketische, 317 theologische, 297 philanthropische und 110 tröstende. Disziplinäre Briefe sind seit 1834, polemische seit 1841 zahlreich. Das Politische drängt sich erst in den vier letzten Bänden (seit 1850?) hervor. Vieles bezieht sich auf seine Familie, auf Administration, Philosophie und Literatur; mit der Kunst beschäftigte sich der erste, der fünfte von 1834 ab und der dreizehnte Band. Die Sätze, in denen des „Istituto della Carità" und der „Schwestern der Vorsehung" gedacht wird, sind zahllos. Nur ein Beispiel für die bis ins Einzelnste gehende Art seiner asketischen Briefe. Er deutet einem Diakon den tieferen Sinn der ihm verliehenen Kleider und wünscht ihm neue Stärke gegen den Feind und neuen Eifer für die Zierde des Hauses Gottes und für das Heil

der Seelen (III 201). In einem Trostbrief (v. 25. IV. 1831) heißt es: Die Anordnungen unsres guten Gottes sind bewundernswert und sind immer voll Erbarmen. Er läßt alles nur zu unserem Heile zu. Nutzen wir das aus, daß er zuläßt, daß wir jeden Tag besser werden, indem wir immer mehr von den Weltdingen getrennt und immer mehr mit ihm geeint werden. Auf die Erweckung von Dankbarkeit, Demut, Hilfsbereitschaft sind viele seiner Werke gestimmt. Wenn das Pädagogische in den Briefen scheinbar nicht stark vertreten ist, so rührt das wohl daher, daß im Asketischen Erziehung enthalten ist und daß Rosmini sich in eigenen Schriften über Erziehung äußerte.

*

Die Schriften des Roveretaners haben zumeist philosophischen Inhalt. Doch hängen auch diese mit der Religion stets aufs innigste zusammen. Denn die Philosophie Rosminis ist nichts anderes als eine Gotteslehre. Im Garten des Hauses Rosmini zu Rovereto ist eine von dem Herausgeber des Forcellini, De Vit verfaßte Inschrift zu lesen, die besagt, daß dort der Jüngling über den Ursprung und die Natur der Ideen disputierte; eine im Haus angebrachte verkündet, daß dort Rosmini die Erneuerung der Philosophie (1816) und das Institut der Charitas (1821) zum erstenmal in Angriff nahm. Der Ausgangspunkt seines Philosophierens ist der metaphysische Seinsbegriff der Scholastiker. Kaum 16jährig, ward Rosmini mit der Summa Theologiae des Hl. Thomas v. Aquino bekannt. 1823 hält der junge Doktor zu Hause begeistert aufgenommene Vorträge zur Erläuterung dieses von ihm bewunderten Werkes. Seine Schrift: „Über die Erneuerung des Studiums des Hl. Thomas von Aquino bei den neueren Theologen" ist von dem Gedanken eingegeben, daß Thomas als Italiener und als Theolog etwas zu bedeuten habe. Ihm verdankt vielleicht der Name „Thomist" nach italienischer Manier seine Entstehung (1826). Er selbst erhielt schon 1823 den Übernamen „der kleine Thomas" (Tommasino). Thomas hatte im Anschluß an Platon und Aristoteles die sehr beachtenswerte Lehre entwickelt, daß die Begriffe des Seins, der Einheit, kurz alle Begriffe, die keine Gattungsbegriffe sind und über die „Kategorien" hinausliegen, vom menschlichen Geist sofort aus den sinnlichen Vorstellungen durch das Licht des die Vorstellungen durchleuchtenden und abstrahierenden tätigen Verstandes

herausgebildet werden und daß diese Begriffe gleichsam wie „Samen" der Wissenschaft in uns bereit liegen. Durch das philosophische Lehrbuch des Wiener Professors Karpe war Rosmini auf die Bedeutung Reinholds hingewiesen worden, der, wie bekannt, anfänglich die ganze kritische Philosophie Kants aus dem Begriff der Vorstellung ableiten wollte. Sofort war Rosmini aufs lebhafteste für Kant und die deutsche Ideenphilosophie interessiert. Ferner war ihm sowohl bei seinem Mathematiklehrer Orsi, dem er, achtzehnjährig, einmal brieflich einen geometrischen Beweis für die Bewegung des Mondes vorträgt, als vor allem bei seinem von ihm stets hochgeschätzten Paduaner Metaphysik-Professor, dem scharfsinnigen und strengen Baldinotti der „Lockianismus" entgegengetreten, der ja die gesamte Erkenntnis sich aus „Ideen" zusammensetzen läßt. Endlich schwelgte damals Italien in der Philosophie Condillacs, die, wenn sie auch die Ideen der inneren Wahrnehmung leugnet, doch methodisch nicht anders verfährt als die Lockes. So begreift man, daß ein Neunzehnjähriger, von dem seine Eltern ein Studium der Logik, Metaphysik und Moral als Vorbereitung auf das Universitätsstudium gefordert hatten, auf die Absicht verfiel, die Idee zu suchen, welche die „Mutter von allen", das Licht für den Geist, die Form aller Erkenntnis, die Erzeugerin von allem Wißbaren sei, weil sie die Phantasmen erleuchte, wie Thomas sagen würde, und daß er an der Ansicht, dies sei die unbestimmte Idee des S e i n s, fortwährend neue Vorzüge entdeckt. Es ist wichtig, über die Bedeutung dieses „unbestimmten i d e a l e n Seins" sich klar zu sein. Der Mensch erfaßt nach Rosmini (1847) dieses „Mittel" alles Erkennens in einer primitiven Intuition, während das „reale Sein" Gegenstand unserer Erfahrung und unserer Perzeption ist. Gott gegenüber ist das ideale Sein nur ein „Strahl", ein abgeleitetes Licht (lume) vom „göttlichen Angesicht" der Heiligen Schrift und eine Teilnahme am ungeschaffenen Licht. Insofern es aber endlich und begrenzt ist, insofern gebührt ihm der Name „geschaffenes Licht", den ihm Thomas erteilt. Rosmini betont stark, daß dieses Objekt der ersten Intuition eine negative Seite habe und daß man sagen müsse: „Das ideale Sein ist nicht Gott". Von ihm aus kommen wir ja auf Gott als seine Voraussetzung. Aber seinem philosophischen Gegner Gioberti wirft er vor, daß dieser zwischen der Idee des „allgemeinsten Seins" und der Gottes eine ungeheure Diskrepanz gefunden habe. Man müsse die Idee

der Seelen (III 201). In einem Trostbrief (v. 25. IV. 1831) heißt es: Die Anordnungen unsres guten Gottes sind bewundernswert und sind immer voll Erbarmen. Er läßt alles nur zu unserem Heile zu. Nutzen wir das aus, daß er zuläßt, daß wir jeden Tag besser werden, indem wir immer mehr von den Weltdingen getrennt und immer mehr mit ihm geeint werden. Auf die Erweckung von Dankbarkeit, Demut, Hilfsbereitschaft sind viele seiner Werke gestimmt. Wenn das Pädagogische in den Briefen scheinbar nicht stark vertreten ist, so rührt das wohl daher, daß im Asketischen Erziehung enthalten ist und daß Rosmini sich in eigenen Schriften über Erziehung äußerte.

*

Die Schriften des Roveretaners haben zumeist philosophischen Inhalt. Doch hängen auch diese mit der Religion stets aufs innigste zusammen. Denn die Philosophie Rosminis ist nichts anderes als eine Gotteslehre. Im Garten des Hauses Rosmini zu Rovereto ist eine von dem Herausgeber des Forcellini, De Vit verfaßte Inschrift zu lesen, die besagt, daß dort der Jüngling über den Ursprung und die Natur der Ideen disputierte; eine im Haus angebrachte verkündet, daß dort Rosmini die Erneuerung der Philosophie (1816) und das Institut der Charitas (1821) zum erstenmal in Angriff nahm. Der Ausgangspunkt seines Philosophierens ist der metaphysische Seinsbegriff der Scholastiker. Kaum 16jährig, ward Rosmini mit der Summa Theologiae des Hl. Thomas v. Aquino bekannt. 1823 hält der junge Doktor zu Hause begeistert aufgenommene Vorträge zur Erläuterung dieses von ihm bewunderten Werkes. Seine Schrift: „Über die Erneuerung des Studiums des Hl. Thomas von Aquino bei den neueren Theologen" ist von dem Gedanken eingegeben, daß Thomas als Italiener und als Theolog etwas zu bedeuten habe. Ihm verdankt vielleicht der Name „Thomist" nach italienischer Manier seine Entstehung (1826). Er selbst erhielt schon 1823 den Übernamen „der kleine Thomas" (Tommasino). Thomas hatte im Anschluß an Platon und Aristoteles die sehr beachtenswerte Lehre entwickelt, daß die Begriffe des Seins, der Einheit, kurz alle Begriffe, die keine Gattungsbegriffe sind und über die „Kategorien" hinausliegen, vom menschlichen Geist sofort aus den sinnlichen Vorstellungen durch das Licht des die Vorstellungen durchleuchtenden und abstrahierenden tätigen Verstandes

herausgebildet werden und daß diese Begriffe gleichsam wie „Samen" der Wissenschaft in uns bereit liegen. Durch das philosophische Lehrbuch des Wiener Professors Karpe war Rosmini auf die Bedeutung Reinholds hingewiesen worden, der, wie bekannt, anfänglich die ganze kritische Philosophie Kants aus dem Begriff der Vorstellung ableiten wollte. Sofort war Rosmini aufs lebhafteste für Kant und die deutsche Ideenphilosophie interessiert. Ferner war ihm sowohl bei seinem Mathematiklehrer Orsi, dem er, achtzehnjährig, einmal brieflich einen geometrischen Beweis für die Bewegung des Mondes vorträgt, als vor allem bei seinem von ihm stets hochgeschätzten Paduaner Metaphysik-Professor, dem scharfsinnigen und strengen Baldinotti der „Lockianismus" entgegengetreten, der ja die gesamte Erkenntnis sich aus „Ideen" zusammensetzen läßt. Endlich schwelgte damals Italien in der Philosophie Condillacs, die, wenn sie auch die Ideen der inneren Wahrnehmung leugnet, doch methodisch nicht anders verfährt als die Lockes. So begreift man, daß ein Neunzehnjähriger, von dem seine Eltern ein Studium der Logik, Metaphysik und Moral als Vorbereitung auf das Universitätsstudium gefordert hatten, auf die Absicht verfiel, die Idee zu suchen, welche die „Mutter von allen", das Licht für den Geist, die Form aller Erkenntnis, die Erzeugerin von allem Wißbaren sei, weil sie die Phantasmen erleuchte, wie Thomas sagen würde, und daß er an der Ansicht, dies sei die unbestimmte Idee des S e i n s , fortwährend neue Vorzüge entdeckt. Es ist wichtig, über die Bedeutung dieses „unbestimmten i d e a l e n Seins" sich klar zu sein. Der Mensch erfaßt nach Rosmini (1847) dieses „Mittel" alles Erkennens in einer primitiven Intuition, während das „reale Sein" Gegenstand unserer Erfahrung und unserer Perzeption ist. Gott gegenüber ist das ideale Sein nur ein „Strahl", ein abgeleitetes Licht (lume) vom „göttlichen Angesicht" der Heiligen Schrift und eine Teilnahme am ungeschaffenen Licht. Insofern es aber endlich und begrenzt ist, insofern gebührt ihm der Name „geschaffenes Licht", den ihm Thomas erteilt. Rosmini betont stark, daß dieses Objekt der ersten Intuition eine negative Seite habe und daß man sagen müsse: „Das ideale Sein ist nicht Gott". Von ihm aus kommen wir ja auf Gott als seine Voraussetzung. Aber seinem philosophischen Gegner Gioberti wirft er vor, daß dieser zwischen der Idee des „allgemeinsten Seins" und der Gottes eine ungeheure Diskrepanz gefunden habe. Man müsse die Idee

des Seins auch nach ihrer „unendlichen" Seite hin fassen. Dann lasse sie sich auf Gott zurückführen als etwas, was zu ihm gehört. Diese Unterscheidung zwischen Gott selbst und seinem Zugehörigen bezieht sich auf die begrenzte Art, in der der menschliche Geist die göttlichen Dinge begreift, und hat nach Rosmini nur eine Ähnlichkeit mit der Unterscheidung, die die Theologen zwischen Gott und seinen einzelnen Attributen machen. Das „Göttliche" — das Wort gebraucht der Roveretaner nur, weil es herkömmlich ist — ist nur ein „Element" in uns; zwischen ihm und Gott selbst, der das realste Sein ist, macht Rosmini einen scharfen Schnitt und meint, das genüge, um allen Pantheismus fernzuhalten. Sein System beginne mit dem Göttlichen und endige mit Gott. Man wird zugeben müssen, daß der Begriff der „Zugehörigkeit" bestimmter hätte ausgedrückt werden sollen und können. Aber der fromme Italiener will das „ideale Sein" nicht einmal als intuitive Idee von Gott angesehen wissen. Es ist ja auch zu unbestimmt, bedeutet nur die „Möglichkeit" und ist nur eine „notwendige Bedingung", um die Subsistenzen bejahen zu können. Um Realität zu erkennen, muß sich mit der Idee des unbestimmten Seins immer ein Realgefühl (sentimento) verbinden. In einem späteren Werke, der „Theosophie" (1859 erschienen), ist zwar Rosminis System mit Rücksicht auf die nachkantische deutsche Spekulation nicht unwesentlich weitergebildet worden (K. Werner, A. Rosminis Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie, insbesondere der italienischen, Wien 1884, S. 39), aber von einer „Umbildung" (Werner) kann man doch kaum reden. Wenn jetzt das ideale Sein als „initiales Sein" zur Vermittlung zwischen Gottes absoluter und der kontingenten Realität der geschöpflichen Dinge erscheint, so bleibt hier doch der Kern des Grundgedankens: Für unser menschliches Erkennen ist das Erfassen des idealen Seins die ursprüngliche Grundbedingung, damit wir Wahrheit haben. Der Satz: „Die endlichen Dinge, aus welchen sich die Welt zusammensetzt, entspringen aus zwei Elementen, d. h. aus dem endlichen Realen und aus dem initialen Sein, welches diesem Terminus die Form des Seienden verleiht", macht einen Unterschied zwischen „Bestehen" (costare) und „Entspringen", zwischen „Element" und „Terminus". Er meint, das endliche Reale erhielt von Gott, der hier gar nicht genannt ist, dadurch die Bestimmtheit zu sein, daß er mit der endlichen Realität die innere Möglichkeit verbindet, d. h. aus endlicher

Realität und initialem Sein als Komponenten die endlichen Dinge resultieren läßt. Dem, der nicht den ganzen Gehalt des Systems mit seinen feinen Unterscheidungen und seiner Konstruktion der Objekte aus Ideen und Perzeptionen stets im Auge hat, wird bei Sätzen, wie der angeführte, durch den nächsten Wortzusammenhang leicht ein Mißverständnis kommen. Aber es ist über allen Zweifel erhaben, daß Rosmini seine Wege und die des Pantheismus so streng, als nur irgend möglich trennen wollte. Das, was Rosmini tatsächlich lehrte, war: Nicht nur das Sein selbst ist uns von Gott verliehen, sondern auch ein eingepflanztes, angeborenes Wissen um das allgemeine unbestimmte Sein, um die Wesenheit (und Möglichkeit) des Seienden, damit wir in ihrem Lichte, frei von Zweifel und Irrtum, gewiß und wahr erkennen. Vom ersten Augenblick seiner Existenz an schaut der Mensch auf natürliche Weise und durch einen Schöpfungsakt die ideale Wahrheit, weil diese die Leuchte (lume) für die Vernunft ist. Das Realgefühl gibt ihm dann als Element der Erfahrung die näheren Bestimmungen, und zwar als Fühlen einer Wirkung von einer Aktivität, die nicht die seinige ist. Wenn nun auch das erste Realgefühl das vom eigenen Ich ist, so kommt doch die reale Subsistenz nicht irgendeiner Essenz eines begrenzten Realen eigentümlich zu, sondern nur der Essenz Gottes. Die Idee des unbestimmten Seins allein wäre unvollständig. Vollständig, bestimmt und vollkommen ist ein durch Natur bestehendes Sein nur insoweit, als es gut und geliebt sein kann, und das ist Gott. Alle Wahrheiten, Essenzen oder Ideen, die man angeben mag, sind von Gott definiert, indem er die Dinge schafft, die wir perzipieren und in ihrer Wahrheit erkennen.

Neben dem idealen Sein nimmt Rosmini ein moralisches Sein an. Das „Soll," das sich dem „Ist" entgegengesetzt findet, hat für uns eine absolute Geltung wie das ideale Sein; es soll dann ins reale Sein durch unser Wollen übergeführt werden. So drückt sich im moralischen Sein der Anspruch des idealen Seins an uns aus. Die Wahrheit geht durch Vermittlung des moralischen Seins in Güte über; ohne diese Vermittlung würden die notwendigen Anforderungen des idealen Seins an die Menschen unverwirklicht bleiben. Freilich können wir auch die Beziehungen des realen Seins zum moralischen nicht ohne das Licht des idealen Seins verstehen. Wiederum leitet diese Bestimmung auf Gott als den Geist der Güte, der geliebt werden muß, zurück, und wir er-

sehen, wie der ersten Grundregel des Prinzips der Passivität im „System der Wahrheit" ihre Begründung zuteil wird. Die Dreiteilung des Seins ist durch Thomas v. Aquino angeregt, der eine antike Zergliederung der Philosophie in Logik, Ethik und Metaphysik auf die Trennung der idealen, der moralischen und der realen Ordnung zurückführt; aber sie ist auch durch die deutsche Philosophie begünstigt. Indem die Philosophie diese drei Arten von Sein ergreift und in Zusammenhang bringt, muß sie uns Gottes Wesen näher bringen.

Eine wertvolle Anregung gibt Rosmini mit dem folgenden Gedankengang: Gott ist absolut gut, weil er absolut real ist. Demnach sind die anderen Wesen um so besser, je näher sie der Realität Gottes kommen. Und somit bemißt sich auch die Liebenswürdigkeit eines Geschöpfes nach dem größeren oder geringeren Grad seiner Realität. Die Sittlichkeit besteht darin, jedes Wesen nach seinem Realitätsgrade zu behandeln. Die moralische Grundformel lautet: Erkenne praktisch das Sein in seiner Ordnung! Im besonderen ergibt sich, daß die Personen zu achten sind.

Alle Einzelheiten der Philosophie Rosminis, so sehr sie sich an die menschliche Erfahrung hält, bestätigen das Gesagte. Ist für ihn auch die Philosophie wesentlich nur eine auf reflektierender Beobachtung beruhende Bewahrheitung des vorwissenschaftlichen Erkennens, wie es vor allem in der gesitteten Gesellschaft sich ausprägt, und hat sie neben der Bekämpfung der aus bloßer Reflexion entfließenden philosophischen Irrtümer nur noch die Aufgabe, die im richtigen gemein-menschlichen Denken zerstreut vorliegenden Erkenntnisse auf ein künstliches System zu bringen und für die besonderen Wissenschaften Grundwissenschaft zu sein, so mußte sie doch nach der ganzen Anlage dieses Systems vor allem der Theologie Dienste leisten. Diese Dienstleistungen sind indes freie. Die Theologie schränkt den Vernunftgebrauch nicht ein, sondern erweitert vielmehr das Gebiet des philosophischen Denkens unermeßlich, indem sie, aus eigener Quelle schöpfend, neue Gegenstände darbietet. Wohl sind nicht alle aus der Offenbarung stammenden Objekte begreiflich, und Glauben und „natürliches" Wissen trennen sich. Aber beide schließen sich nicht so aus, daß, wo das vernünftige Wissen anfängt, der Glaube aufhört. Der Glaube als freiwillige Zustimmung, die der wie immer erkannten Autorität des sich offenbarenden Gottes gezollt wird, und die Philosophie als folgernde

Wissenschaft sind zwar disparate Dinge, können aber zu gleichen Ergebnissen gelangen. Offenbarung und wahre Philosophie können, weil die Wahrheit nur eine ist, nicht im Widerspruch stehen.

Die menschlichen und die göttlichen Wissenschaften in einem großen Ganzen vereinigt zu sehen — das ist Rosminis Ziel. Vernunft und Glauben müssen versöhnt werden. Es ist zu zeigen, daß sich die Werke Gottes nicht widersprechen, daß sich auf die Natur leicht genug die Gnade aufpropfen läßt. Die Offenbarung und der Glaube zerstört nicht, sondern leitet und verfeinert den Verstand. Gerade für seine eigene Zeit erkannte Rosmini als literarische Pflicht der Begabten, den sowohl für die Literatur als für die bürgerliche und die christliche Republik aus dem Zwiespalt der heiligen und der Profanwissenschaften erwachsenden unübersehbaren Schaden zu beseitigen. Seit dem Ausgang des Mittelalters war durch den Unterricht, die Kritik, die klassische Literatur die Stellung der Bildung verändert. Die auf Irrwege geratene Philosophie mußte nun, da sie in die Wissenschaft, in die Kunst, in die menschlichen Einrichtungen eindrang, einen schauerlichen Umsturz herbeiführen und im intellektuellen und moralischen Leben der einzelnen verheerend wirken. Wohl braucht die göttliche Weisheit, um die Menschen zu retten, kein philosophisches System, aber die eine richtige Philosophie ist eine entfernte natürliche Vorbereitung auf den Glauben. Prediger und Bekenner hat die Kirche genug, aber gute Schriftsteller gibt es wenig. Vor allem ist nach einer noch fehlenden allgemein angenommenen Philosophie zu streben.

In seiner Paduaner Studentenzeit hatte Rosmini den Plan gefaßt, der berühmten religionsfeindlichen „Enzyklopädie" der Aufklärer eine christliche entgegenzusetzen. Nun strebte er, als er den verworrenen Zustand der italienischen Philosophie erkannt hatte, durch Widerlegung der herrschenden Richtungen des Lockianismus, Sensualismus, Materialismus und Utilitarismus und durch eine auf einen wohltätigen und heiligen Zweck ausgehende christliche Philosophie dem Übel zu steuern. Augustinus, Boethius und Thomas sind seine Vorbilder. Hatte er 1822 mit einem „Versuch über das Glück" begonnen — er schickte ihn voll Verehrung auch an Karl Ludwig von Haller —, so folgte eine Abhandlung über „die christliche Erziehung" alsbald (1823). Nach einer Reihe

kleinerer philosophischer Schriften erschien dann 1830 der „Neue Versuch über den Ursprung der Ideen", der durchschlug und die philosophische Bewegung in Italien überaus lebhaft und bedeutend machte. Moralische, soziologische und rechtsphilosophische Werke und eine Psychologie konnte der Meister noch selbst herausgeben. Nach seinem Tode wurden eine pädagogische Schrift, eine über Aristoteles, eine Theosophie, ein Versuch über die Kategorien und die Dialektik, eine übernatürliche Anthropologie und eine hervorragende, in zwei Bände zerlegte Psychologie, sowie Auslassungen über die Ehe von seinen Anhängern veröffentlicht. Die für uns vor allem belangreichen geistlichen Ansprachen, Vorträge und sonstigen Darlegungen sollten einmal auf einen kurzen mit allen Nebenbelegen versehenen Auszug in wenig Bänden gebracht werden. Eine Auswahl: „Scelte Operette Spirituali" (Intra 1871) gibt in zwei Teilen nur die Abhandlung „Vom vollkommenen Leben" und die Ansprachen „Vom Geist des Instituts der Caritas". Aus dem Lateinischen ins Italienische übertragen ist eine Blütenlese von Gedanken unter dem Titel „Il fiore dell' umiltà" (Casale 1884). Wer als Deutscher eine rasche Einsicht in die Eigenart der Rosminischen Schöpfung nehmen möchte, hat dazu Gelegenheit in der von Fr. X. Kraus veranlaßten Übersetzung der 1830 geschriebenen „Massime di perfezione cristiana adattate ad ogni condizione di persone" („Grundzüge der christlichen Vollkommenheit", München, Carl Aug. Seyfried u. Co. [1887]) und in der von Pruner bevorworteten, durch Joh. Bapt. Hiendl besorgten deutschen Ausgabe der „Konferenzen über die Priesterpflichten" (Regensburg, Mainz, 1883). Die packende innige Gewalt, die Thomas a Kempis mit seiner Nachfolge Christi ausübt, die überredende Stärke, die von der „Philothea" des Heiligen Franz von Sales ausströmt, mangelt den „Grundzügen der christlichen Vollkommenheit" und den „Konferenzen". Aber Fr. X. Kraus behauptet, letzteren beiden Büchern sei kein anderes ähnlicher Art an die Seite zu setzen und in keinem anderen Handbuch des christlichen Lebens liege eine so kurze, scharfe, in ihrer Logik unerbittliche, in ihrer Hoheit so gebietende Zusammenfassung und Konstruktion der Prinzipien dieses Lebens vor.

Zur Kennzeichnung des Gehalts der geistlichen Schriftstellerei Rosminis möge zunächst die Herausheben der Hauptgedanken genügen. In der vollkommenen Liebe, die den ganzen Menschen

seinem Schöpfer entgegenbringt, besteht die „Vollkommenheit aller Christen, der Laien wie der Ordensleute". Endziel und Mittel des vollkommenen Lebens lassen sich in sechs Grundregeln dem Gedächtnis einprägen: 1. Der Mensch soll in dem einzigen Wunsche aufgehen, Gott zu gefallen; das heißt: gerecht sein. 2. Er muß alle seine Handlungen und Gedanken dem Wachstum und der Verherrlichung der Kirche Jesu Christi weihen. 3. Er hat in Geduld auszuharren gegenüber all dem, was durch göttliche Bestimmung geschieht. Er hat 4. persönlich sich der göttlichen Vorsehung völlig hinzugeben, 5. aus tiefster Seele seiner eigenen Nichtigkeit bewußt zu werden und 6. alle Verrichtungen seines Lebens mit Einsicht und Verständnis zu ordnen. Vom Besonderen sprechen folgende Sätze eine beredte Sprache: Nicht nur in persönlichen Angelegenheiten sollen wir geduldig ausharren, sondern auch in allem, was die Kirche Jesu Christi angeht. Nichts mißfällt Christus so sehr und ist mit seinem Jüngertum gleich unverträglich wie die Kühnheit derer, die, von Blindheit geschlagen und von innerem Stolze bewegt, sich anmaßen, der Kirche helfen zu können, ohne vom Herrn dazu berufen zu sein. „Als wenn der göttliche Stifter ihrer erbärmlichen Stütze bedürfte oder der Hilfe irgendeines Menschen!" Auch das, was der Mensch tugendhafterweise zur Erhaltung seines Lebens tut, und der Genuß, den er dankerfüllt aus den Gaben seines Gottes zieht, darf nicht mit persönlichem Eigennutz zum eigenen Wohlbehagen geschehen, sondern einzig und allein in der Überzeugung, daß dies unter den gegebenen Verhältnissen so von Gott bestimmt, ihm so wohlgefällig und folglich auch das rechte sein muß. Der Christ will allen Bedürfnissen des Nächsten Genüge leisten, ohne etwaige zukünftige Ansprüche an ihn abzuwarten; er wird sie nicht ablehnen, ob sie groß oder gering, angenehm oder lästig sind, von einem anderen vielleicht ausgeführt werden könnten oder für ihn besonders bestimmt zu sein scheinen. Wenn er um zu vieles auf einmal angegangen wird, soll er eine vernünftige Wahl treffen, immer vermeidend etwas zu unternehmen, dem sein Leistungsvermögen nicht gewachsen ist. Gottes Wille tut sich meist in den äußeren Umständen kund; doch können auch innere Inspirationen ihn offenbaren. Aber diese dürfen nicht mit den äußeren Umständen in Widerspruch stehen und müssen streng daraufhin geprüft werden, ob nicht die Stimme der Eigenliebe hineinspricht. Das einfachste und untrüglichste Zeichen ist der

Friede, die Ruhe, die Heiterkeit, die dem Herzen beim Richtigen innewohnt. Würden alle Christen der Lehre ihres Meisters folgen, so würden sie schon hier, im Leben dieser Welt, eine Gemeinschaft des Friedens und der Seligkeit bilden. Alles kommt auf die Mahnung hinaus, die Rosmini einmal vom Monte Calvario aus am Tage des Hl. Athanasius an einen Bekannten richtet: Beten wir den Herrn an auf allen seinen Wegen, und auf den Gedanken eines anderen Briefes: Die Heiterkeit ist eine starke Stütze beim Dienste des Herrn, die Melancholie ein großer Nachteil. Die Anmutungen zur Demut schärfen die Wahrheit ein, daß der Mensch eine Null ist (Augustinus, Anselmus), da er sein Sein von Gott hat und fortwährend erhält und Gott allein das wirkliche Sein ist. Darum müsse beim Menschen, der sich selbst gut betrachtet, die Erkenntnis entspringen, es sei absurd, daß eine Null stolz werde, und zugleich eine unerschöpfliche Dankbarkeit gegen Gott. Von da komme eine unbegrenzte Unterwerfung unter Gott, den Schöpfer und Erhalter des Universums. Wir seien das Eigentum Gottes. Man erkennt, wie Rosminis Seinsphilosophie, die den geschöpflichen Dingen die wahre Subsistenz abspricht, hier asketische Keime treibt. Damit verknüpft sich, wie gerne bei ihm, eine halbpsychologische Betrachtungsweise: Unsere Menschennatur ist klein und gering. Sie ist der Wahrheit, die über ihr steht, unterworfen, d. h. niedrig. Sie ist schwach. Sie ist elend. Sich unter den hohen und herrlichen Gott und Herrn zu beugen ist ein Akt der Gerechtigkeit. Die menschliche Demut kann als dreifaches Opfer angesehen werden: 1. Als Unterordnung unter Gott ist sie ein eucharistisches, 2. als Anerkenntnis der eigenen Begrenztheit und Schwäche ist sie ein latreutisches, 3. als Unterordnung des eigenen Wohls unter das aller anderen Menschen ist sie ein propiziatorisches Opfer. — Die „Konferenzen über die Priesterpflichten" sind in einem strengen Geiste der Abtötung gehalten und betonen, daß auch zur Wissenschaft Heiligkeit gehört.

Nicht unerwähnt darf bleiben, daß Rosmini in hervorragendem Maße die Gabe der Selbstbeobachtung besaß, wovon philosophische wie asketische Schriften Zeugnis ablegen. „Das ganze christliche Leben ist ein Wechsel zwischen Tröstung und Dürre. Die Tröstung ist kein Zeichen, daß wir vorwärts, und die Dürre kein Zeichen, daß wir rückwärts gehen." In dieser Sentenz faßt sich offenbar eine selbsterarbeitete Erfahrung zusammen. Sehr geschickt ist der

immer feinsinnige Denker auch im Anwenden seiner Grundsätze auf immer neue Gebiete, und man sollte ihm die Treue, die er seinen Grundüberzeugungen wahrt, nicht als Armut auslegen.

Das Ansehen des edlen, sanftmütigen Priesters, des frischen, eigenartigen Philosophen mit seiner Gabe der Kritik und seiner ungewöhnlichen Umsicht war nicht nur in weiten Kreisen, vor allem in national-italienischen, groß, sondern auch bei den Päpsten Gregor XVI. und Pius IX., die beide Rosminis starke Liebe zu Italien teilten. Trotzdem erfuhr Rosmini von kirchlicher Seite wachsenden Widerstand. Als 1837 die Satzungen des „Instituts der Liebe" in Rom geprüft wurden, erhob sich seitens zweier Jesuiten, des Generals Roothaan und des P. Zechinelli, Widerspruch gegen die Idee des „relativen Eigentums" im Institut. Gegen die neue Philosophie machten die Jesuiten Dmowski und Rothenflue bald Einwände geltend. Eine Schrift über das „Gewissen" (1840) wurde u. a. wegen ihrer Bemerkungen über die Erbsünde und über einige Fehler bei Alphonsus von Liguori angegriffen. Ein bereits 1832 begonnenes, aber erst 1848 ans Tageslicht gegebenes Buch „Die fünf Wunden der hl. Kirche", in dem Rosmini verschiedene Übelstände im kirchlichen Leben darlegte und für innigere Beteiligung des Laienstandes an der Verwaltung der Kirche eintrat, entfesselte dann die schärfste Polemik. Dazu kam, daß einige politische Schriften des Theologen, vor allem die ebenfalls 1848 erschienene „Verfassung gemäß der sozialen Gerechtigkeit" wegen ihrer modernen Gesinnung vielfach Anstoß erregten. Beide genannten Werke kamen 1849 auf den Index trotz der Freundschaft des neuen Papstes. Während 1854 eine Prüfung seiner Werke das Votum: „Nichts der Zensur Bedürftiges" zur Folge hatte, wurden 1887 unter Leo XIII. 40 Sätze, zumeist aus den nach Rosminis Tode herausgekommenen Schriften, feierlich verdammt. Pantheismus in der Philosophie, Jansenismus in der Theologie, Liberalismus in der Politik — lautete die Hauptanklage. Die Ursache war der Umstand, daß die Rosminianer in Italien großen Erfolg hatten. So oft der Name Rosmini wieder in den Vordergrund gerückt wurde, erhoben sich Stimmen gegen ihn. So als Fogazzaro in seinem Roman „Der Heilige" auf den Grafen von Rovereto gedeutet hatte. So, als 1906 in Deutschland ein kleiner „Versuch" über ihn entstanden war. Damals fabelten die „Stimmen aus Maria Laach" von einem internationalen Komplott, das

auch diese Schrift erzeugt habe, und wenn der Versuch mit der harmlosen allgemeinen Wendung schloß: „Der Name Rosmini wird noch oft und mit größtem Nachdruck genannt werden", so setzte dem in den „Stimmen" (1907) Jul. Beßmer die Drohung entgegen: Wenn in nächster Zeit Rosminis Name in Deutschland oft und mit Nachdruck genannt werden sollte, so wird dann wieder oft und mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, wie der Rosminismus theologisch und philosophisch zu werten sei.

Es wäre dringend zu wünschen, daß man endlich das gegen Rosmini geschwungene Kriegsbeil begraben möge. Um seine im Sinne der Kirche vorliegenden Irrtümer herauszustellen, ist alles geschehen, was geschehen konnte. Die philosophisch unhaltbare und in Italien zurzeit auch von der nichtchristlichen Philosophie wohl allgemein abgelehnte philosophische Grundlehre des Mannes wird in den meisten, wenn nicht allen Lehrbüchern der scholastischen Philosophie kraftvoll widerlegt. Das alles sollte aber nicht hindern, das Schöne, Vorbildliche, ja Herrliche im Streben und Erdenwandel Rosminis und viele Verdienste seiner Schriftstellerei freudig anzuerkennen. Die zahlreiche Nachfolge, die Rosmini in Italien und Großbritannien gefunden hat, die Tatsache, daß viele Männer guten Herzens, wie noch der 1914 bei Kriegsausbruch verstorbene Bischof Bonomelli von Cremona und der von manchen als Heiliger betrachtete hochgelehrte Jurist Contardo Ferrini (s. Carlo Pellegrini, „Ein Glaubensheld der modernen Zeit". Freiburg i. Br., S. 73), verehrend sein Andenken hochhielten, daß sich ein Pädagoge vom Range Rayneris (1810—1867) an ihn anschloß, all das beweist doch, daß der Priester und Erzieher von Stresa auch imstande ist, tiefste Religiosität zu fördern und zu einem gesegneten Leben anzuspornen. Und sogar als Philosoph, mag man ihn nun mit Alfred Reumont und anderen als den „bemerkenswertesten christlichen Philosophen des neuen Italien", oder mit Christ. Schlüter (Baaders Sämtl. Werke, 1851, 14, S. 13) als „ungleich minder bedeutend denn Gioberti" ansehen, ist er noch heute ungemein anregend. Wer die Jugend des Mitbegründers der deutschen Neuscholastik, Jak. Clemens, entflammte, kann nicht als abgetane Größe einfach übergangen werden. A. Boistel, der Pariser Rechtsphilosoph, verehrte Rosmini hoch (Rivista di filosofia Rosminiana III, 1909, S. 323 ff.). J. Palhoriès hat dem Roveretaner in der Sammlung „Les Grands Philosophes"

einen Platz verschafft, und Georg Schwaiger (1913) eine gründliche Dissertation gewidmet, die die Ursprünglichkeit und Beharrlichkeit seines Denkens erweist. Den vollen Reichtum geistigen Lebens bei den Katholiken erreicht die geschichtliche Forschung nur dann, wenn sie auch Gestalten wie Rosmini entschieden mit heranzieht, die, auf der Höhe ihrer Zeit stehend, Glauben und Kultur bewußt in innere Harmonie zu setzen versuchten.

*

Fr. Überweg-Oesterreich, Grundriß der Geschichte der Philosophie IV (Berlin 1916). — Neueres bei Georg Schwaiger, Die Lehre vom Sentimento Fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage, München 1913 (Fulda 1914). Rivista Rosminiana (seit 1906, sehr wichtig für die Kenntnis des Rosminianismus). Für Französisches Elié Blanc, Dictionnaire de Philosophie, Paris. E. M. Roloff, Lexikon der Pädagogik, Freiburg i. Br. 1915. Vgl. auch meinen Versuch „Rosmini", Mainz 1906, der im Gegensatz zu dem klassischen Essay von Fr. X. Kraus gerade den Erzieher Rosmini schärfer zu fassen sucht.

Johann Baptist Hirscher

von Engelbert Krebs





Johann Baptist Hirscher

Die junge katholisch-theologische Fakultät an der Universität in Tübingen begann ihre Lehrtätigkeit in einer Zeit gärender Übergangsbewegungen. Den aufgeklärten Rationalismus der Josefinischen Zeit wollte man überwinden durch Rückkehr zum Studium der Schrift und der Kirchenväter. Das entgegenstehende Extrem einer vor allem auf klare Formulierung des Dogmas achtenden Scholastik suchte man zu vermeiden durch eine gemütvolle (aber in der Lebendigkeit zu wenig begrifflich scharfe) Sprache des theologischen Lehrvortrages. Die aus der bischofslosen Zeit vor Errichtung der neuen Landesbistümer stammende Verwilderung der allzu frei heranwachsenden Theologen suchte man zu bannen durch Sammlung der Studenten im Kgl. Wilhelmstifte. Dem tatsächlich in der Kirchenzucht gelockerten Klerus glaubte man dadurch Brücken zur Rückkehr bauen zu sollen, daß man die Bestrebungen für Aufhebung des Zölibates in zahlreichen Besprechungen der Tübinger „Theologischen Quartalschrift" wohlwollend beurteilte und den Gedanken in den Vordergrund schob, daß eine erfolgreiche Verpflichtung zum Zölibat erst wieder möglich sei, wenn der Klerus von Jugend auf dafür erzogen und in seiner Reinheit bewahrt werde, was ohne Errichtung von Knabenkonvikten nicht erreichbar sei.

In dieser merkwürdig erregten Luft der zwanziger und dreißiger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts hat neben Herbst, v. Drey und Joh. Adam Möhler als markanteste Gestalt an der katholischen Fakultät zu Tübingen Joh. Baptist von Hirscher sein Lehramt als Moralist ausgeübt. Ein Schüler jener Männer schreibt in Erinnerung an seine Studienjahre: „Möhler und Hirscher waren es vorzugsweise, auf welche die Blicke der Studierenden gelenkt waren. Beide besaßen nach verschiedenen Richtungen hin große Hochachtung. . . Nur glaube ich, daß im allgemeinen Hirscher eine größere Hochachtung genoß, von dem einer seiner Zuhörer, der mit mir im Krankenzimmer war, wiederholt beteuerte: „Er ist ein wahrer Heiliger." (B. Wörner und P. Gams, Joh. Adam Möhler, ein Lebensbild, Regensburg 1866. S. 30 f.).

Dieser Erinnerung an die ehrfurchtgebietende Gestalt des jungen Hirscher reiht sich der Bericht des Würzburger Theologen Hettinger würdig an die Seite, der während seiner in Würzburg und Rom 1836—1839 verbrachten Studienzeit besuchsweise im Jahre 1837 die Vorlesungen Hirschers gehört hat. Er schreibt: „Ich habe viele Lehrer auf dem Katheder gesehen; aber nur wenige, die eine solche Ehrfurcht einflößten wie Hirscher." (Aus „Welt und Kirche" II, Freiburg 1897, S. 402, vgl. S. 408). Von dem alternden Hirscher hat einer seiner Zuhörer aus der Freiburger Zeit, der bekannte pastorale Schriftsteller Prälat Jacob Schmitt, dem Verfasser dieser Zeilen mündlich erzählt: Hirscher hatte in seinen alten Tagen beim Lehrvortrag etwas „Geisterhaftes" an sich, und dadurch riß sein Wort die jungen Theologen zur wärmsten Begeisterung hin.

Wie auf dem Katheder, so wirkte Hirscher auch durch seine Schriften mit zwingender Kraft auf seine Zeitgenossen ein. In einem Überblick über die moraltheologischen Veröffentlichungen der damaligen Zeit schrieb der Posener Kirchenhistoriker Johannes Alzog im Jahre 1841: „Alle diese Werke wurden aber verdunkelt durch Hirschers Leistungen . . . Durch seine christliche Moral hat er die Zeitgenossen in die Tiefen des Reiches Gottes eingeführt und zu tatkräftigem Glauben gestaltet. Er ist nun der Lehrer und Führer der Katholiken Deutschlands geworden und hat mit Möhler unstreitig am bedeutendsten auf die religiös kirchliche Richtung eingewirkt. Aber der herrliche, von Gott reich begabte Lehrer wird nicht bloß die Zeitgenossen zum Danke verpflichten, sondern auch die künftige Generation, wenn es ihm vergönnt sein sollte, sein großes beabsichtigtes Werk für den religiösen Jugendunterricht zu vollenden" (Alzog, Universalgeschichte der christlichen Kirche von katholischem Standpunkte aus, Mainz 1841, S. 696).

Den Zeugnissen von Schülern und Kritikern schließen sich entsprechende Urteile aus bischöflichem Munde an. Als im Jahre 1844 für den Freiburger Erzbischof Hermann v. Vicari die Gefahr bestand, den seit 1837 an der Freiburger Theologischen Fakultät wirkenden Hirscher durch dessen Erhebung zum Koadjutor des Bischofs von Rottenburg cum jure successionis zu verlieren, wandte er sich, „bekümmert für das Wohl seiner Diözese," wie er schrieb, sowohl an Hirscher selber wie auch an den hl. Vater

in Rom, um seiner Diözese den Mann zu erhalten, von dessen „eifrigen Bemühungen ein religiös gesinnterer und kirchlich geordneterer Klerus sich erwarten läßt, als in früherer Zeit", und bat in bewegten Worten, Hirscher nicht nach Rottenburg wegzuholen, „wo freilich auch Hilfe notwendig wäre". (Der Wortlaut dieser Briefe bei Krebs, Friedr. v. Hurter usw., S. 106).

In einem von Reinkens mitgeteilten Briefe vom Jahre 1843 bezeichnete der Regensburger Domdechant Melchior Diepenbrock Hirscher „als einen unserer vorzüglichsten katholischen Schriftsteller" (Reinkens, Melchior von Diepenbrock, Lpzg. 1881, S. 228), und sieben Jahre später schrieb am 28. Februar 1850 der inzwischen zum Breslauer Fürstbischof Erhobene an Hermann v. Vicari, daß Hirschers Verhalten gegenüber seiner von Rom erfahrenen Indizierung „ihm einen Ehrenplatz neben dem herrlichen Fénelon einräumt". (Krebs, Hirscher und die Wiedergeburt des katholischen Lebens usw., S. 184.)

Selbst Hirschers Gegner, deren er sich seit den vierziger Jahren eine nicht geringe Zahl zugezogen hatte, können nicht umhin, ihm zu bezeugen, daß er eine Autorität sei, „welcher von ihren Bewunderern mit unbedingterer Hingabe gehuldigt wird, als dies z. B. bei Möhler der Fall war". „Der Einfluß Hirschers auf die theologische Doktrin in Baden und Württemberg, seine Wirksamkeit auf das gebildete Publikum durch populäre Schriften, seine wichtige Stellung in Kirche und Staat müssen seinen Worten ein Gewicht verleihen, welchem nur noch die hierarchische Gewalt fehlt, der er schon öfters nahe zu stehen schien, um eine Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse in einem Teil von Deutschland herbeizuführen, die von den einen als neue Morgenröte begrüßt, von den anderen als drohendes Schisma gefürchtet wird." (Histor.-Polit. Blätter 1849 II S. 262 ff.).

Es erschien angemessen, diese Proben von Urteilen seiner Zeitgenossen über Hirscher hier mitzuteilen, weil aus ihnen hervorgeht, welch tiefen Eindruck Hirschers Person und Schriften in der wichtigen Zeit des neu erwachenden kirchlichen Lebens auf Deutschlands Katholiken im vorigen Jahrhundert ausgeübt haben. Er ist für unzählige seiner Zuhörer und Leser in Wahrheit ein „religiöser Erzieher" gewesen, und es gewährt einen bedeutsamen Einblick in das Wesen echter christlicher Frömmigkeit

und religiöser Geistesbildung, wenn man Leben und Wirken dieses edlen Mannes an seinem Auge vorüberziehen läßt.

Eines macht allerdings die Darstellung dieses Lebensganges schwierig: Hirscher war Homilet, Katechet und Moralist, er war ein eifriger kirchlicher Reformschriftsteller; er war einer der erfolgreichsten Kunstsammler, dessen Sammlerfleiß die Museen in Stuttgart, Berlin, Bonn und Karlsruhe mit wertvollen Gemälden und Bildhauerarbeiten bereichert hat, er war zugleich ein feinsinniger Mäzen für junge Künstler; er war ein großer Stifter und Wohltäter und daneben ein mitten im Kampf stehender Politiker; — der Reichtum und die Vielseitigkeit dieses Lebens lassen es kaum möglich erscheinen, auf wenigen Seiten einen Einblick in seine zartesten Tiefen, eben in die all sein Wirken beherrschende Frömmigkeit zu gewähren, welche, im Vollsinn des lateinischen Wortes Pietas, ein Doppeltes war: demütige Gottesliebe und sanftmütige Menschenliebe. Dennoch möge der Versuch gemacht sein! Beachte der Leser nur, daß mehr als ein Versuch hier nicht geboten werden kann.



Armut und bange Sorgen haben den Ackerboden in Hirschers Seele frühzeitig kräftig gefurcht, so daß der Same des Gottvertrauens und der Opferwilligkeit bei ihm nicht nur an der Oberfläche Wurzel faßte. Das Archiv der Freiburger theologischen Fakultät bewahrt aus dem Sommer 1809 ein Gesuch des am 20. Januar 1788 in der damals vorderösterreichischen, jetzt württembergischen Pfarrgemeinde Bodnegg geborenen Studenten der Theologie Joh. Baptist Hirscher, worin er seine bedrängte Lage mit ergreifenden Worten schildert. Sein Vater, ein kleiner Bauersmann, kann ihm kein Geld mehr schicken. Sein König aber verlangt von ihm, daß er noch ein Jahr auf einer hohen Schule sich den Wissenschaften widme. Folgt er diesem Befehle nicht, so läuft er Gefahr, „unter dem Vorwand von Nachlässigkeit oder Widerspenstigkeit dem Militär übergeben zu werden". Bleibt er aber an der Universität, so hat er nun keinen Rat mehr, wie er „das Zimmergeld und einige kleine Rückstände bezahlen werde, ohne sich ein einziges Buch anschaffen oder sonst ein Bedürfnis, den Leibesunterhalt ausgenommen, befriedigen zu können". „Dürf-

tigkeit und Wohlverhalten" sind es von jeher gewesen, welche Hoffnung auf milde Stiftungen erwecken durften. „In Hinsicht der ersten Eigenschaft stehe ich vielleicht keinem nach, und was den zweiten Punkt betrifft, so weiß ich wenigstens nichts davon, wann ich mich einer Berücksichtigung unwürdig gemacht hätte." Die beiliegende Nota des Fakultätsdekans Wanker bestätigt dem Petenten, daß er schon mehrmals um Unterstützung gebeten habe und dieser würdig befunden worden sei. „Seine Armut ist groß, und seine Studien- und Sittenzeugnisse sprechen sehr zu seinem Vorteile."

In dieses wie gesagt durch frühzeitige Sorgen und Not tief gefurchte seelische Erdreich hat neben einem christlichen Elternpaar ein elsässischer Emigrant in Bodnegg, Kaplan Arbogast Liedhart aus Thann, die ersten Samenkörner christlicher Weisheit gesät. Der Bodnegger Hilfspriester erkannte die Begabung des Knaben, gab ihm den ersten lateinischen Unterricht, brachte ihn nach der nahen Prämonstratenserabtei Weißenau auf die Klosterschule und veranlaßte ihn, als Weißenau aufgehoben wurde, im Jahre 1803 das bischöfliche Lyzeum in Konstanz aufzusuchen. Hirscher hat dem treuen Führer seiner Jugend, der ihm sterbend seine ganze Bibliothek vermachte, zeitlebens heißen Dank bewahrt.

Vier Jahre hörte Hirscher in Konstanz philosophische und einige theologische Vorlesungen. In den handschriftlich erhaltenen Aufzeichnungen des Freiburger Dompräbendars Finneisen, der ein Neffe des Erzbischofs v. Vicari war, liest man I 233: „Nach Vicaris Priesterweihe (1. X. 1797) hielt ihm" (der vorher hauptsächlich juristische Studien getrieben hatte) „ein gelehrter Augustiner Eugen Kaiser Privatissima über Dogmatik und Moral. Der Erzbischof spricht mit größter Hochachtung von dem Manne, der stundenlang, ohne ein Buch zur Hand zu nehmen, Vorträge hielt. Auch Hirscher hörte bei Kaiser Kolleg, wie auch bei Sulzer, der das Kirchenrecht vortrug. Beide wirkten an einer theologischen Lehranstalt, die dem Lyzeum folgte." Aus Lenders Schrift „Das Konstanzer Lyzeum 1773—1807" (Konstanz 1834), wissen wir, daß Kaiser und Sulzer damals die einzigen theologischen Lehrer der Anstalt waren; sie wurde im Jahre 1807 aufgelöst.

Hirscher siedelte nach Freiburg über, wo er am 26. November 1807 immatrikuliert, in Franz Geminian Wanker einen eindrucksvollen Meister des Faches der Moral fand.

Neben Wanker war nur noch der Neutestamentler Leonhard Hug eine wirklich bedeutende Lehrkraft. Schinzinger, Werk, Schnappinger und Dereser, von denen der letztgenannte sich über Hirschers seltenen Kollegbesuch beschwerte, vermochten nicht besonders stark auf ihn einzuwirken. — Am 31. Oktober 1809 in das Meersburger Priesterseminar aufgenommen und am 29. September 1810 zum Priester geweiht, stand der noch nicht Dreiundzwanzigjährige bei seiner staatskirchlichen Behörde in Stuttgart schon so wohlbeleumundet da, daß er sofort für eine künftige theologische Lehrtätigkeit in Aussicht genommen wurde. Die Ferienzeit nach der Weihe füllte Hirscher mit freiwilligen Aushilfsarbeiten in der Seelsorge seiner Heimat aus und war geneigt, einen ihm angebotenen Vikarsposten in Obertheuringen anzunehmen, als ihm vom Stuttgarter Geistlichen Rat am 29. November 1810 ein Erlaß zugesandt wurde, der seine ganze Zukunft entscheiden sollte: „Der Hirscher hat sich ohne Ausrede und Rücksicht auf den gedachten Antrag alsbald nach Röhlingen zu verfügen" unter der Bedingung, „daß er sich dem Lehrfach in den theologischen Wissenschaften, insbesondere in der Dogmatik und Moral widme und dazu vorbereite, in welcher Hinsicht der vorzügliche Pfarrer Bestlin zu Röhlingen ihm die möglichste Zeit frei lassen und sowohl mit Büchern als durch eigene Hilfe an die Hand gehen werde".

Das zweijährige Zusammenleben Hirschers mit diesem Pfarrer Bestlin lenkte einen Strom Sailerschen Geistes in Hirschers Seele. Bestlin, 1768 in Ellwangen geboren, hatte 1788—90 in Dillingen als „päpstlicher Alumnus" zu Sailers Füßen gesessen und sich von diesem später das Ehrenzeugnis erworben: „Bestlin war einer meiner talentvollsten und liebsten Schüler" (Lorenz Lang, Denkmal der Achtung und Liebe für Joh. Nep. Bestlin, Tübingen 1832, S. 6). Von Haus aus eine tiefinnerliche und ganz für die Seelsorge geschaffene Natur, hatte Bestlin aus seinen Dillinger Jahren sich einen gewissen Freimut in kirchlichen Dingen, aber zugleich eine heilige Scheu vor jeder Pietätlosigkeit und ein lebhaftes Verständnis für den Wert des oftmaligen Sakramentempfanges bewahrt. Der Adel seines Wesens hat in hohem Maße erzieherisch auf seinen ihn glühend verehrenden Vikar eingewirkt, dem er abends nach Tisch Pfenningers Messiade vorlas (ebd. S. 70) und den er in Gesprächen und An-

weisungen, vor allem aber durch sein Beispiel, zu einem gewissenhaften Seelsorger heranbildete „Ich war damals", schreibt Hirscher über ihn, „disputierlustig. Nach dem Mittagessen wurde daher gemeiniglich ein Disputatorium gehalten. Nie durfte ich durch eine auch noch so verwegene Behauptung anzustoßen, nie ihn durch eine beharrliche Opposition in unwillige Hitze zu bringen fürchten." (Bei Lang, a. a. O. S. 41.) „Einen eigenen wohltuenden Eindruck machte sein Angesicht. Es war etwas wundervoll Leuchtendes über dasselbe ausgegossen, — ein Lichtschimmer (!), den ich oft bemerkte und betrachtete, ohne daß ich weiß, woher er gekommen." (S. 38.) „Der Grundzug seiner Persönlichkeit war Innerlichkeit, Insichgekehrtheit des geistigen Lebens ... Das Leben seines Gemütes war Christus ... Sein Leben war im strengsten Sinne in Christus verborgen bei Gott ... Innerlichst aufgegangen in Christus erschien er sich selbst als ein von Geburt aus befleckter Geist, als ein aus Gnaden Angenommener, ein durch die Gnade Getragener, als ein für Leben und Tod auf die unendliche Huld und Liebe Gottes Gestellter. Dadurch und darin ging seine Seele in die reinste Demut über. Nie habe ich aus seinem Munde etwas vernommen, nie eine Handlung gefunden, die mir nur einen Hauch von Selbstgefälligkeit zu verraten schien; dagegen war es ihm ganz gewöhnlich, nicht nur sich über einzelne Gebrechen anzuklagen, sondern überhaupt all sein Dasein und Wirken und was er erlebt und getan, auf die Barmherzigkeit Gottes zurückzuführen ... Wenn ich ihm zuweilen eine in das Gebiet der Demut einschlagende Stelle vorlas, die mir nicht genug vom Geiste der Selbstverleugnung angeweht schien, so konnte ihn der Umstand, daß etwa ein von ihm hochgeachteter Mann sie verfaßt hatte, nicht abhalten, zu sagen: Das hätte Paulus nicht geschrieben. — ... Mit dieser Demut stand sein Ringen nach Selbstveredelung und die Unzufriedenheit mit dem, was er je getan und geworden, im innigsten Zusammenhang." (S. 66—68.) „Die Ruhe Bestlins war die eines tiefen Wassers. Das Gemüt dieses trockenen Mannes bewegten die lebhaftesten und zartesten Empfindungen. Wenn uns andere sagen, wieviel sie um Irrende leiden, so litt er wirklich, aufrichtig, innig, andauernd. Und da, wie ich bemerkt habe, sein eigentliches Leben Christus war, so war dieser, besonders aber das bittere Leiden und Sterben desselben ein

Gegenstand der herzlichsten und schmerzlichsten Anmutungen seiner Seele." (S. 69.)

Die Christusliebe Bestlins zeigte sich in seinen liturgischen Bräuchen. Jeden Sonntag abend in den Fasten las er auf der Kanzel die ergreifendsten Stellen aus der Leidensgeschichte des Herrn vor. Und um das Volk mit dem eucharistischen Heiland in Verbindung zu halten, setzte er in den Sommermonaten jeden Sonntag nachmittag das Sanctissimum zur Verehrung aus. Um den Grund gefragt, antwortete er: „Wenn ich es nicht tue, so ist meine Kirche bei dem nachmittägigen Gottesdienst leer." (S. 39.) „Und in der Tat", schreibt Hirscher, „muß ich bezeugen, daß, wenn sonst in der Vesper nicht über achtzig bis hundert Personen waren, jetzt die Kirche gedrängt voll wurde." „Einen hohen Wert legte der Selige auf den häufigen Empfang der heil. Sakramente der Buße und des Abendmahls. Es war meines Wissens schon aus früheren Zeiten in der Gemeinde herkömmlich, daß alle Sonn- und Feiertage eine ansehnliche Zahl Pfarrangehörige zum Tische des Herrn ging. Diese löbliche Sitte suchte Bestlin sorgfältig zu erhalten — einerseits durch häufige Ermahnungen, anderseits auch dadurch, daß der Vikar jedesmal noch vor dem Beginn der Frühkirche unaufgefordert in den Beichtstuhl gehen mußte, und er selbst regelmäßig während der ganzen Dauer des Hochamtes auch dann in demselben saß, wenn in Fällen, wo der Vikar bis zum Beginn des Hochamtes Beichte gehört hatte, niemand mehr zum Beichten kam. Er wußte, daß nichts schneller, als die Gewohnheit, die hl. Sakramente zu empfangen, in Abgang komme... Bergab geht's leicht und schnell." (39.) Man muß sich vor Augen halten, daß Bestlin solchen häufigen Sakramentsempfang zu einer Zeit pflegte, in welcher manche Pfarrherren überhaupt nur in der österlichen Zeit den Beichtstuhl betreten haben! —

Diese Erinnerungen Hirschers, der zur Zeit, als er sie schrieb, schon ein weitbekannter und verehrter Schriftsteller war, an seine zwanzig Jahre früher von Bestlin empfangenen Eindrücke zeigen uns, woher gewisse Grundzüge der Hirscherschen Frömmigkeit ihre stärkste Förderung erfahren haben. Es war, wie gesagt, Sailerscher Geist, der während dieser zwei Jahre von Bestlin in seine Seele geleitet wurde; denn Bestlins Briefe an seine Freunde (die in dem nämlichen „Ehrendenkmal" von Lang veröffentlicht sind), bekunden, mit welch schwärmerischer Verehrung Bestlin an Sailer

hing; und die tiefe Innerlichkeit, Demut, Christenliebe und seelsorgliche Hirtenliebe, die Hirschers ganzes späteres Wesen so bedeutsam kennzeichnen, sind ihm mit Sailer und Bestlin gemeinsam eigen.

Noch in einer anderen Hinsicht sind die Jahre in Röhlingen für Hirscher von nachhaltiger Wirkung gewesen. Hirschers Jugend fiel in die Zeit der allseitigen Reformbestrebungen auf liturgischem Gebiet. Die süddeutschen Pfarrer und Kapläne waren damals alle durchdrungen von der Überzeugung, daß der katholische Gottesdienst in aufgeklärterer Weise gehalten werden müsse, daß das Volk mehr zur aktiven Teilnahme herangezogen, und die Kulthandlungen des Priesters ihrer Latinität und Objektivität mehr entkleidet werden müßten. Es war eine starke Neigung zur Willkür und subjektiven Umgestaltung der alten kirchlichen Formen im süddeutschen Klerus vorhanden. Hirscher selber war nicht frei davon. Da hat nun Bestlin ihm ein Vorbild besonnener Zurückhaltung geboten. „In Sachen des Kultus", schreibt Hirscher, „hatte Bestlin den Grundsatz: nur den Unmündigen nicht zum Anstoß werden! Vielleicht war er in der Anwendung desselben zu ängstlich. Der Grundsatz war aber gut. Er verkannte nicht, daß vieles anders und besser werden müßte. Dessen ungeachtet glaubte er, nur sehr langsam voranschreiten zu dürfen. Es fand sich in seiner Kirche vieles recht Unpassende vor. Wenn sich denn der Vikar (Hirscher) lang und breit und wiederholt dagegen erklärte, so nahm er alles geduldig an, froh, zu wissen, daß derselbe, wenn es darauf ankomme, die betreffende Verrichtung dennoch vornehmen werde. — Bestlin hatte wenig hierin (in Reform des Kultus) getan. — Und doch glaube ich, daß derselbe heute nach zwanzig Jahren weiter sein würde, als wir dermalen, zum Teil durch Schuld unserer Brauseköpfe, wirklich sind" (S. 38). — Die Stelle ist charakteristisch für Hirscher, sowohl für den Jungen von 1811 wie für den Gereiften von 1831!

Herbst 1812 kam Bestlin als Moral- und Pastoralprofessor an die in Ellwangen neu errichtete katholisch-theologische Fakultät, ohne seine Pfarrei aufzugeben, und Hirscher folgte ihm in dieselbe Stadt als Repetent an das dortige Priesterseminar. 1816 erhielt Hirscher dazu noch die Stelle eines provisorischen Philosophiedozenten am dortigen Lyzeum, und im November 1817 berief ihn

die Kgl. Regierung an die eben damals von Ellwangen nach Tübingen verlegte Theologenfakultät als Nachfolger Bestlins in der Professur für Moral und Pastoral, da Bestlin gegen diese Verlegung war und sie nicht mitmachen wollte.

Mit Herbst, Drey und Gratz hat Hirscher so die Tübinger Schule begründet, deren erster ganz großer Erfolg die Heranbildung des jungen Adam Möhler, des berühmten Symbolikers, gewesen ist, der bald neben Hirscher der gefeiertste Kollege seiner Lehrer wurde. Auch Staudenmaier, der als tiefgrabender Dogmatiker später in Freiburg Hirschers Kollege im Domkapitel und Lehramt war, verdankt insbesondere Hirscher seine religiöse Erziehung. Er bekundete dies ausdrücklich in der schönen Widmung, die er 1835 der ersten Auflage seines Werkes über den „Geist des Christentums" voransetzte. Die Gründung der Theologischen Quartalschrift gab Hirscher Veranlassung, sich häufig schriftstellerisch zu betätigen. Neben den vielen Aufsätzen und Rezensionen, die er, dem damaligen Brauche entsprechend, anonym in dieser Zeitschrift veröffentlichte, ließ er bald einige grundsätzliche pastorale Arbeiten erscheinen und errang sich 1829 mit der Erstausgabe seiner Fastenbetrachtungen einen immer mehr sich ausbreitenden Ruhm und Einfluß im katholischen Deutschland. Seine 1831 erschienene Katechetik und die Herausgabe seiner moraltheologischen Vorlesungen in drei Bänden 1835 ließen ihn an die unbestritten erste Stelle unter den Vertretern seines Faches aufrücken, und so bemühte sich im Jahre 1837 die badische Regierung mit Erfolg, den hervorragenden Lehrer für die Universität in Freiburg i. B. zu gewinnen.

Von 1837 bis 1863 hat er dann hier, in beständigem Kampf mit einer immer schwächlichen Gesundheit, die allmähliche Umgestaltung des libertinistisch gesinnten jungen badischen Klems in eine gläubige und eifrige Seelsorgegeistlichkeit herbeiführen helfen. Daneben wirkte er als Domkapitular und Ordinariatsmitglied entscheidend mit in der Regierung der Erzdiözese und griff als Mitglied der ersten Kammer der badischen Landstände mit Festigkeit mehrfach in die kirchenpolitische Gestaltung der Dinge in Baden ein. 1863 nötigte ihn ein Altersleiden, den oft geäußerten Vorsatz endlich durchzuführen und sich vom 51 Jahre lang geübten Lehramt zurückzuziehen. Aber noch im Jahre seines Todes gab er einen Beweis seiner ungetrübten Geistesfrische durch die Veröffent-

lichung des kostbaren Schriftchens: Selbsttäuschungen, um endlich am 4. September 1865 des Abends, als er sich eben auf seinem Krankenlager umwenden wollte, mit dem Ausruf: „Wie wird es mir", sanft in Gottes Vaterhaus heimzukehren.

*

Hirschers schriftstellerische Arbeiten begannen 1820 mit einem Aufsatz in der Theologischen Quartalschrift, über die „Pflicht des Seelsorgers, Glauben zu predigen" (2, 195). Gegenüber dem zum Teil rationalistischen, auf landwirtschaftliche und naturphilosophische Betrachtungen hinauslaufenden, zum andern Teil anekdoten- und wunderfrohen Inhalt der Kanzelreden zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, dringt Hirscher darauf, daß die Priester das Wesen des katholischen Glaubens, vor allem die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, von Christus und seinem Erlösungswerke, vom hl. Geiste und den Sakramenten dem Volke predigen. Der nämliche Jahrlauf brachte aus Hirschers Feder eine 30 Seiten lange Äußerung zur Zölibatsfrage, wobei er ein trostloses Bild von der Verwilderung der ohne Zucht und Aufsicht heranwachsenden Gymnasiastenjugend und Studentenschaft entwirft und nachdrücklich die Sammlung der künftigen Theologen in Knabenseminarien fordert. (S. 637—670). In den Jahren 1821 und 1822 folgten Arbeiten über „Pastoralgemeinschaft", „Verbesserung der Kirchenzucht", „Über die Predigt", „Die Lektüre der Geistlichen" und 1839 der große Aufsatz: „Über einige Störungen im Verhältnis des Kirchentums zum Zwecke des Christentums" (5, 193 ff. und 371 ff.). Man kann in manchen Einzelheiten die Ansichten jenes Aufsatzes mißbilligen. Der Hauptinhalt ist gesund und zeichnet in vielen Dingen das heute verwirklichte Programm der Seelsorge. Kirche und Zweck des Christentums werden so definiert: „Die Kirche ist das Reich Gottes auf Erden, in seiner objektiven Erscheinung", geeinigt durch „einen Glauben", „äußerlich vermittelt durch ein Sakrament, eine Sitte, einen Organismus". Der Zweck des Christentums ist die Herbeiführung des Reiches Gottes, der Herrschaft Gottes, in den einzelnen Seelen. Nun mißbilligt Hirscher, daß man den Glauben, der als Band der kirchlichen Einheit in feste

Formeln gefaßt werden muß, in der Predigt ebenfalls formelhaft, mit Bibelsprüchen verbrämt, vortrage, und verlangt, daß der Prediger, — für seine Person an der Formel orientiert, — die biblischen Stoffe zur Grundlage einer lebensvollen Glaubensdarlegung mache. Er mißbilligt, daß die Liturgie, welche die Einheit der Sakramente gewährleistet, in der Praxis die persönliche Mitwirkung des Volkes beim Gottesdienst zurückdränge, und verlangt liturgische Schulung des Volkes und Erziehung zum häufigen, ehrfürchtigen Sakramentenempfang. Er mißbilligt, daß die Einheitlichkeit der Sitte und des kirchlichen Organismus, welche eine feste Gesetzgebung in der Kirche notwendig macht, gleichzeitig zum Anstoß bei den Gläubigen werde, indem diese Gesetzgebung sich zur Kasuistik und zum Taxen- und Dispensenbetrieb auswächst, und er verlangt, daß die Moral wieder als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes in den Herzen der Menschen vorgetragen werde, gegründet auf das Dogma und gleichzeitig erwärmend und anregend zum heiligen Leben. Die Beziehungen der Kirche zum Staat begrüßt er, warnt aber vor der Gefahr, daß der Priester zum Staatsdiener werde und Ehre beim Staat und seinen Vertretern suche, statt im Glauben und in der Liebe des Volkes. An allgemein kulturellen Forderungen erhebt Hirscher diese: Benützung der Lesefreudigkeit im Volke, um gute und christliche Gedanken in das Volk zu leiten, anstatt nur gegen die Lesewut zu Felde zu ziehen; aktive seelsorgliche Beeinflussung der Soldaten durch wohlgeordnete Militärseelsorge; größtmögliche Annäherung von Klerus und Volk und Bildung einer auf echten Christensinn gestützten öffentlichen Stimme, alles aber unter Leitung und Aufsicht der kirchlichen Oberbehörde". Auf diese Weise hat Hirscher die soziale Arbeit und Vereinstätigkeit des katholischen Klerus, die Schaffung einer christlichen Tagespresse, die Militärseelsorge, die Bemühungen um katholische Volksbibliotheken und katholisches Zeitschriftenwesen schon programmatisch angekündigt zu einer Zeit, als die Kirche erst anfing, im neuen Europa eine neue Lebensart zu gewinnen. Mit der Absage an die alte Feudalherrschaft eines über dem Volke thronenden Klerus und ebenso an das gerade damals mächtig werdende Staatskirchentum verbindet er den klaren Blick für die

Haupterfordernisse des wirklich zur organisierten Seelsorge werdenden, echten Kirchentums.

Was die liturgische Frage angeht, so hatte Hirscher sich schon 1821 durch seine eben charakterisierten Grundsätze dazu verleiten lassen, den Entwurf einer deutschen, volkstümlichen Meßliturgie auszuarbeiten, die er unter dem Titel „Missae genuinam notionem eruere eiusque celebrandae rectam methodum monstrare tentavit J. B. Hirscher", herausgab. Die Schrift verriet mangelndes Verständnis für das Wesen der hl. Messe als Opfer und verfiel am 25. Januar 1823 der kirchlichen Zensur. Sie sollte später noch Anlaß zu vielen Anfeindungen gegen Hirscher geben. Glücklicher war er mit seinen Arbeiten auf rein homiletischem Gebiet.

In der Abhandlung „über die Predigt als Bestandteil der öffentlichen Gottesverehrung in der Kirche" (Theol. Quartalschr. 1822, 403—424) trat er gegen die Trennung der Predigt vom Meßopfer auf und forderte, daß die Predigt, als Vorbereitung auf die Feier der Eucharistie, organisch mit dem Meßopfer und der Schriftlesung verbunden werde. Wie die Predigt für das Leben fruchtbar zu machen sei, legte er drei Jahre später, mit einer Abhandlung „über die Anwendbarkeit der Religionsvorträge" dar (ebd. 1825, 226—44). Diese homiletischen Grundgedanken seiner Frühzeit hat er dreißig Jahre später nochmals selbständig veröffentlicht, weil die Erfahrung eines langen Lebens ihre Richtigkeit bewährt hatte (Beiträge zur Homiletik und Katechetik 1852).

Die praktische Anwendung seiner homiletischen Leitgedanken lieferte Hirscher nicht so sehr auf der Kanzel selber — er predigte selten, — als vielmehr durch seine, von den Predigern deutscher Zunge seitdem immer wieder und wieder ausgeschöpften Betrachtungsreihen über die sämtlichen Evangelien der Fastenzeit (Tübingen 1829, mit insgesamt 8 Auflagen in 20 Jahren, Auswahl unter dem Titel „Tage des Ernstes", Kempten 1912, von E. Krebs), über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahrs (Tübingen 1837, 5. Auflage 1861, Neubearbeitung von Wibbelt, Limburg 1912) und über die Sonntagsepisteln (Frbg. 1860). Die ganze Innigkeit von Hirschers tiefem Gemüt, die ganze Lebendigkeit seines Glaubens, die ganze Demut seiner Seele spricht insbesondere aus dem ersten dieser Betrachtungswerke. Es hat

seinerzeit den Ruhm Hirschers begründet und wird ihn weitertragen, solange es Deutsche gibt, die Christen sind und mit der Liebe zur Frömmigkeit den Sinn für Adel und Schönheit der deutschen Sprache verbinden.

Neben dieser theoretischen und unmittelbar praktischen Beeinflussung des katholischen Predigtwesens hat Hirscher sodann eine tiefgehende Einwirkung auf die religiöse Erziehung der Jugend ausgeübt. Auch hier gab er nicht nur in der schon erwähnten „Katechetik" (1831, 4. Auflage 1840) die theoretischen Richtlinien, die er neun Jahre vorher schon angedeutet hatte (Über das Verhältnis des Evangeliums zur theologischen Scholastik zugleich als Beitrag zur Katechetik, Tüb. 1823) und durch spätere Arbeiten ergänzte (Vergleichende Beurteilung neuerer Katechismen 1850, Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unseres Religionsunterrichtes 1863), sondern griff auch in doppelter Weise tätig und wirksam in die Praxis ein: einmal durch Herausgabe von Lehr- und Lesebüchern für die Schulkinder und die heranwachsende Jugend (Katechismus 1842, kleinerer Katechismus 1844 mit Alban Stolz zusammen, Die Geschichte Jesu Christi des Gottes Sohnes und Weltheilandes 1840, Die Hauptstücke des christlichen Glaubens 1840, Das Leben Mariä 1853 und öfter), sodann aber durch die immer neu erhobene Forderung nach Gründung von Gymnasialkonvikten und von Fürsorgeerziehungshäusern; Forderungen, die er nicht nur mit Schrift und Wort an andere richtete, sondern durch eigenes Handeln auch verwirklichen half. Sein bisher unveröffentlichter Brief an Erzbischof Hermann von Vicari vom 29. Juni 1844 in der erstgenannten Angelegenheit gab wohl mit den Anstoß zu der im Jahre 1845 erfolgenden Eröffnung eines privaten Knabenkonvikts in Freiburg, das 1850 zur erzbischöflichen Anstalt erhoben, mit Unterbrechungen und Wandlungen mancher Art sich bis heute erhalten und eine Reihe von Schwesteranstalten in anderen Gymnasialstädten des Landes gefunden hat; seine Schrift über „die Sorge für die sittlich verwahrlosten Kinder" (1856) und der von ihm verfaßte und vom Erzbischof hinausgegebene Hirtenbrief von 1856 über die Notwendigkeit der Fürsorge-Erziehungshäuser brachte die Mildtätigkeit anderer für diese Anstalten der Erzdiözese in Bewegung, seine eigenen großen und wiederholten Stiftungen in die genannten

Häuser, welche er schließlich zu seinen Erben machte, haben der katholischen Jugenderziehung im Lande Baden bis heute fortwirkende Förderung gewährt.

Von den in seiner „Katechetik“ erhobenen Grundsätzen sind besonders drei heute zur allgemeinen Anerkennung gelangt, nämlich sein Verlangen an Stelle einer vernünftelnden Sokratik eine positive warmherzige Darbietung und Darstellung der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre im Schulunterricht zu setzen, die Jugend an den häufigen Sakramentenempfang zu gewöhnen und die Gutgewillten durch Sammlung in Jugendvereinen gegen den Einfluß des Bösen zu festigen.

Wie auf homiletischem, auf pädagogischem und katechetischem Gebiete, so hat Hirscher drittens endlich auf dem Arbeitsfelde der christlichen Sittenlehre und sittlichen Geisteskultur überhaupt theoretische Befruchtung mit wirksamer Lebensbeeinflussung verbunden. Sein dreibändiges Lehrbuch der Moral, das er nach 20jähriger Lehrtätigkeit 1835 zum erstenmal herausgab (5. Auflage 1851), bedeutete in dreifacher Hinsicht eine Tat. Gegenüber den philosophierenden Moraltheologen jener Zeit setzte er sich das Ziel, die christliche Sitte rein auf die Offenbarungslehre zu gründen und aus den Tiefen des positiven Christentums heraus die Idee des christlichen Lebens zu entwickeln. Gegenüber den konfessionell indifferenten Aufklärungschristen machte er bewußt die kirchliche Glaubenslehre zur Voraussetzung seiner moralischen Darlegungen, wenn auch seine dogmatische Schulung hierbei gewisse Mängel erkennen ließ; gegenüber der sozusagen statischen, d. h. nur Forderungen, Verbote und Fälle systematisch aneinanderreihenden Lehrweise mancher kirchlichen Moraltheologen suchte er organisch, gewissermaßen physiologisch, das sittliche Leben als ein Wachstum aus dem Geiste der Kindschaft Gottes zur immer vollkommeneren Verwirklichung des Reiches Gottes in den Seelen darzustellen.[1] Der Erfolg dieses Lehrbuches und vor allem

[1] Dieser Aufbau der Theologie auf dem „Reich-Gottes-Begriff“ ist damals in der katholischen und vorher in der protestantischen Gottesgelehrtheit Sitte gewesen. Über die Gründe hierfür, über die einzelnen Etappen auf der Reise des Reich-Gottes-Begriffes unterrichtet eine mir handschriftlich vorgelegte Dissertation von Kaplan Weins in Trier, welche viel Neues zur Methodologie der theologischen Wissenschaft von 1750 bis 1850 enthält. Mögen die Druckverhältnisse die baldige Veröffentlichung der Arbeit gestatten!

seines lebendigen Vortrages durch den Verfasser selbst war denn auch der, daß, nach einem noch erhaltenen Briefe, den Alban Stolz am 24. Januar 1850 an Bischof Blum von Limburg richtete, „Hirschers Vorlesungen manche Theologen erst zu entschiedenem Glauben und sittlichem Ernste" brachten. Wieviel Alban Stolz selber Hirscher verdankte, hat er im „Nachtgebet meines Lebens" (Freiburg 1885) ausführlich dargelegt.

Um aber das sittliche Leben auf christlicher Grundlage auch unmittelbar in den Kreisen der Gebildeten fester begründen zu helfen, griff er nicht nur mit seinen schon erwähnten Betrachtungsbüchern und seiner auch von vielen Laien gelesenen „Moral" in ihr tägliches Leben und Denken hinein, sondern hielt in den ersten Jahren seines Freiburger Aufenthaltes an Sonntagen akademische religiöse Vorträge in der Aula der Universität, welche sich eines sehr starken Besuches erfreuten und von dem späteren Bischof Klein von Limburg († 1898), der sie als Student gehört und nachgeschrieben hatte, bis in dessen Alter als besonders eindrucksvoll gerühmt wurden (Mitteilung seines Freundes, Prälat Dr. Werthmann). H. Rolfus hat sie nach Hirschers Tod zum Teil ediert (Hirschers kleine Schriften, Freiburg 1868). Insbesondere wirkte Hirscher zur Neubelebung christlichen Glaubens und Denkens in gebildeten Kreisen mit, indem er 1846/47 drei vielgelesene Bändchen: „Erörterungen der großen religiösen Fragen der Gegenwart" erscheinen ließ, von denen Hettinger bekennt, daß sie ihn zu seiner apologetischen Lebensarbeit angeregt haben. (Hettinger, Aus Welt und Kirche II[4] 402).

Sein letzter Beitrag zur unmittelbaren Gebildetenseelsorge ist die kleine Schrift „Selbsttäuschungen", die er an seinem 78. Geburtstag abschloß. Fr. W. Foerster nennt sie in der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift 1907 (S. 27) „ein Hilfsmittel ersten Ranges", um „gegenüber der Fülle des Selbstbetruges und der Ausflüchte" zu zeigen, „was eigentlich Gott ist und was Gott will".

Noch stärker als durch diese mehr objektiven Schriften suchte er die Arbeiten für eine wirklich christliche Geisteskultur in Bewegung zu bringen durch seine in Tagesfragen eingreifenden kulturpolitischen Denkschriften über „Die Notwendigkeit einer lebendigen Pflege des positiven Christentums in allen Klassen der Gesellschaft" (den deutschen Regierungen, zu-

nächst dem deutschen Parlament zur Würdigung vorgelegt 1848), über „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" (1.—4. Aufl. 1849), „Über die sozialen Zustände der Gegenwart" (1.—4. Aufl. 1849), und durch die „Anfrage" und „Motion" „in betreff des gegenwärtigen Standes der Kirchenfrage", die er 1850 als Mitglied der ersten badischen Kammer einbrachte und als Werbeschrift veröffentlichte. Wenn die Schrift über die kirchlichen Zustände der Gegenwart wegen ihrer Verkennung gewisser kirchenrechtlicher Grundsätze ihrem Verfasser nicht nur die Indizierung durch die römische Kurie, sondern auch zahlreiche leidenschaftliche Angriffe von seiten seiner deutschen Glaubensgenossen eintrug, so zeigte seine kleine Arbeit „Zur Orientierung über den derzeitigen Kirchenstreit" (1854) aller Welt, wie treu ergeben der selbstlose Mann seinem Bischof und seiner Kirche zu dienen wußte, wie er mit all seinem Schreiben, Reden, Wirken und Auftreten nie etwas anderes suchte, als die Stärkung des Einflusses der Kirche auf die Geister des Volkes. „Ich und all' das Meine ist für die Kirche da", liest man in einem handschriftlich erhaltenen Briefe, den er in den Erörterungen über die Zweckmäßigkeit seiner Katechismen am 27. Dezember 1856 an den Erzbischof Hermann von Vicari richtete. Dieses schlichte Wort kann als der Leitgedanke seines ganzen Lebens gelten.

*

Hirschers religiöse Persönlichkeit war auf dieser Sachlichkeit und Kirchlichkeit gegründet. Sachlichkeit eines in den Geist der Kirche eingedrungenen Herzens ist nichts anderes als Demut. Denn das erste Erfordernis aller Sachlichkeit ist die Erkenntnis des wahren Sachverhalts zwischen uns und Gott, zwischen uns und den Mitmenschen. Dieser Erkenntnis muß die Anerkenntnis folgen, und diese Anerkenntnis muß das Handeln bestimmen. Hirscher hat in seiner „Moral" (III[4] 115—130) Schönes und Tiefes über Wesen und Bedeutung der Demut für das christliche Leben geschrieben. Die Demut ist ihm Anerkennung der Erhöhung des Menschen durch die Gnade und nur durch die Gnade (1. Kor. 3, 7; ebd. 4, 7; Röm. 15, 17f. usw.), nicht durch sich selbst, ist Anerkennung der eigenen Nichtigkeit, Schwachheit und Beflecktheit (Lk. 18, 13; 2. Kor. 12, 7; 1. Kor. 4, 7); ist

Dankbarkeit gegenüber dem Geber, von dem alles, aber auch alles kommt, was der Mensch hat, ist zugleich Selbstbescheidung „auf das ihm im großen Haushalt der Kräfte bestimmte Maß" (Röm. 12, 3; 1. Kor. 3, 5); ist Verzicht auf alle „Verliebtheit in die eigenen Vorzüge" (vgl. den Pharisäer bei Luk. 18, 19 ff.); ist freudiges Eingehen auf diesen Verzicht, freudige Anerkennung, die Vorzüge „nicht nur ohne, sondern selbst gegen sein Verdienst" zu besitzen, ist „Vernichtung jener eigenliebigen Beschauung der empfangenen Gaben und Vorzüge, infolge deren man, während man nach der einen Seite hin, das ist in der Richtung auf Gott, sich verdemütigt, in der anderen Richtung, das heißt im Verhältnis zum Nebenmenschen, selbstgefällig erhebt. Das ist vielmehr des Gotteskindes Demut, daß es alle seine Vorzüge besitzt, als besäße es sie nicht, und sie namentlich den Brüdern gegenüber besitzt, ohne ihrer bewußt zu sein oder sich mit ihnen selbstbehaglich zu vergleichen. Ja, das ist seiner Demut eigentümlicher Charakter, daß es, ob reicher oder dürftiger begabt, allezeit sich selber gleich, Aller Diener ist in seinem Herzen; und jedenfalls, je höher begabt, desto anspruchsloser und in seinen Augen verpflichteter Allen, als zu deren Dienst ihm ja die Gaben geworden sind" (S. 119). Als verklärtestes Vorbild hierfür zeigt Hirscher den Herrn, der am Gründonnerstag seinen Schülern die Füße wäscht (Jo. 13).

„Die Demut ist danach also identisch mit einer durch die Wahrheit bestimmten Verfassung des Willens und Gemütes oder, was dasselbe ist, mit der Tugendhaftigkeit." „Die Demut ist die wahre und tiefste Heiligung der Seele" (S. 122), „jene charakteristische Heiligung, welche die Vernichtung der eigentlichen Grundbefleckung des Menschen ist, das ist des erbsündlichen Hochmutes. Gerade darum ist die Heilsordnung in Jesu Christo eine Ökonomie schlechthin der „Gnade", „auf daß sich niemand rühme" (Ephes. 2, 9). (S. 123.) Sie ist aller anderen Tugend gegenüber teils deren Wurzel und Bedingung, teils deren „Inkarnat und Würze". (124). „Als charakteristisch christliche Heiligung der Seele fällt die Demut wesentlich mit etwas anderem zusammen, was wir sonst auch mit Recht als die Heiligung der Seele bezeichnet haben, nämlich die Liebe. Die Demut ist der neue Geist, der (im Gegensatz des in sich selbst Hängenden) universale, weil der von sich losgebundene; und ist der gegen Gott und die

Brüder liebevoll aufgeschlossene, weil der sich selbst entäußernde. So ist die Demut die Liebe ... In der Tat also ist demütig sein, und allen in Liebe und Dienst angehören, Eins (Mth. 20, 20—28 und 23, 11)" ... „Sie ist zugleich die erste Bedingung alles sittlich gedeihlichen Einflusses auf andere" (S. 124 f.).

Was Hirscher in seinem Lehrbuch über die Demut darlegte, das übte er fortwährend im Leben und bewährte es in den beiden Feuerproben der Demut: in Zeiten der Ehrungen und in Zeiten der Schmähungen.

An Ehren hat es dem Manne nicht gefehlt, den seine Schüler frühzeitig als einen „Wahren Heiligen" und später als „Kirchenvater", seine Kritiker als den „Chrysostomus unserer Tage" und den „Führer und Lehrer der Katholiken Deutschlands" feierten, dem sein König den persönlichen Adel verlieh und den sein Erzbischof in Domkapitel und Kirchenregierung berief; den seine Heimatdiözese Rottenburg zum Bischof haben wollte, und der in der Erzdiözese Freiburg als der aussichtsreichste Kandidat für den Erzstuhl bezeichnet wurde; den die Universität als ihren Vertreter in die erste badische Kammer sandte und den sein Großherzog um keinen Preis der Welt von der Freiburger Hochschule ziehen lassen wollte; den endlich der jüngere und ältere Seelsorgeklerus mit geradezu schwärmerischer Liebe umgab, und der bei alledem nur den einen Gesamteindruck machte: den einer rührenden Bescheidenheit.

In einem wohl vom Sommer 1835 stammenden Brief, den ich 1912 im Oberrhein. Pastoralblatt, S. 70 f., veröffentlicht habe, lesen wir hierüber: „Wie ich Dir geschrieben habe, ist Hirscher über das gewöhnliche Maß hinaus, von breitem Stirnbau, schwarzen etwas verdünnten, darüber hingescheitelten Haaren und leidendem Aussehen. Sein Auge ist fast ohne Bewegung, wenn man es aber fixiert, wird man durch eine Sanftmut seines Blickes ganz überrascht, welche scheinen macht, als ob das sonst braune ganz blau sei (!); er ist mit einem langen, braunen, blauen oder schwarzen Überrock bekleidet, und trägt lange Hosen und Stiefel an einem sehr ungeschlachten Fuße. Sein Gang ist langsam, seine Rede, wahrscheinlich infolge der Krankheit, welche er durchgemacht hat, leise, sonst langsam und an den schwäbischen Dialekt in vielen Ausdrucksweisen angrenzend. Ich habe ihn nie leidenschaftlich erregt, wohl warm, nie schwach, obwohl

weinend gesehen. Das letztere war in Konstanz. Dort hatte er studiert und viele Studentenschwänke erzählt, welche alle schließen ließen, daß er ein ruhiger, stillarbeitender, gutmütiger Mensch gewesen sei. Der geistliche Rat Straßer, bei welchem diniert worden war, führte die Kolonie von Überlingen in den Dom. Man sah an, bemerkte die Veränderungen seit H.'s Jugendjahren, und da wurde er immer stiller, offenbar in seine Jugendträume versenkt. Dann sagte er, er wolle auf die Seite, ein wenig beten, und kniete in dem Stuhle vor dem Altar des linken Seitenschiffes, wo die Treppe in die Krypta hinunterführt. Wir sahen in einer stillen Andacht dem duldenden Beter zu. Es war eine Gruppe, schön zum Malen. — Mir lief's kalt über den Rücken herauf. Er erhob sich, und Tränen, die er nicht bemerkte, rannen über seine Wangen. Dann erheiterte er sich, uns näher tretend ... Sonst war eine stille Heiterkeit über ihn ausgegossen, besonders wenn er mit jungen Leuten sprach, die ihn aufsuchten wie einen Vater ... Abends (wenn er in Überlingen zum Wassertrinken kam) wurde er dann recht eingehend in Beschlag gelegt von jungen und alten Geistlichen, die seine Ansicht über die jetzige Lage der Dinge hören wollten. Da war er denn sehr bescheiden. Hier und da in Fragen gegen junge Reformer fast ein wenig schalkhaft. Einmal fürchtete ich ihn allzu hart auf die Probe gestellt bei dem Schmause, den Herr Wocheler ihm veranstaltete, nach dem Toast, welchen dieser auf den verehrten Gast, sein herrliches Wirken, ausbrachte, und daß die Verehrung, die wir alle gegen ihn wie einen lieben Vater haben, uns gewiß hoffen lasse, ihn bald recht wohl und glücklich wiederzusehen. Da erhob er sich gerührt, und mit zitternder Stimme sagte er: „Meine Freunde, ich bin sehr gerührt von Ihrer Güte und Ihrem Zutrauen in mich. Ich habe wenig, ja weniges gewirkt. Aber einen guten Willen hatte ich und habe ich. Lassen Sie uns alle diesen guten Willen haben, aus unseren geringen Kräften, aber vereinigt und brüderlich das Gute zu wollen und zu wirken." —"

Die Zeiten der Kränkungen kamen über ihn, als 1842 die öffentliche Stimme ihn als den künftigen Erzbischof von Freiburg bezeichnete, als bald nachher der Bischof von Rottenburg ihn zum Koadjutor machen wollte, und endlich als 1849 seine Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" ihn wie auf ein verabredetes

Signal hin plötzlich zum Mittelpunkt eines konzentrischen Angriffes kirchlicher Eiferer machte.

Als die Erhebung Hirschers auf den Freiburger Erzstuhl im Jahre 1842 in Aussicht stand, schrieb der Vertrauensmann der päpstlichen Kurie, der merkwürdigerweise niemand anders als der protestantische Schaffhausener Oberpfarrer Antistes Hurter war, man würde in Rom die Wahl Hirschers „wahrscheinlich vorzugsweise gern sehen", wenn nur eine Erklärung des Kandidaten über die noch immer auf dem Index stehende Schrift über die Messe nach Rom übermittelt werden könnte (über die ganze, höchst erstaunliche Tatsache, daß jahrelang ein Protestant, der später allerdings konvertierte, die Funktionen eines päpstlichen Legaten versah, wie der Nuntius selber scherzte, habe ich ausführlich berichtet in der Arbeit: Friedrich v. Hurter und die Erzdiözese Freiburg, S. 65—75; 98—108; 129—139). Hirscher erfuhr davon nichts. Die Wahl ging an ihm vorüber; Hermann von Vicari wurde Erzbischof.

Aber die Kränkungen begannen jetzt für Hirscher öffentlich. Am 27. April 1842 erschien in der „Schweizerischen Kirchenzeitung" und danach in der „Sion" vom 16. September und 9. Oktober ein Angriff auf Hirscher, worin er ein Feind Roms, Gegner des Zölibats und des Breviers, ein Freund der Liberalen und Schützling Wessenbergs, ja sogar ein hochmütiger Komödiant genannt wurde, der nur seine Zeit abwarte, um seine Pläne auszuführen. Eine Reihe von Verteidigern erhob sich sofort für Hirscher, sowohl im schweizerischen wie im deutschen Klerus. Dieser selber aber gab in einer „Erklärung" in der Beilage zur Sion 1842 ein Beispiel der Geduld und demütgen Ruhe. Nach Zurückweisung der Vorwürfe im einzelnen sagte er, daß er seine „Pläne" vor aller Welt offenbaren könne: „Ich gedenke, wenn mich Gott noch ferner erhalten sollte, wie bisher so noch weiterhin meine Lehrkanzel für meine Zuhörer zu versehen; vielleicht noch eine oder andere literarische Unternehmung zu wagen; meinen Gegnern und Anklägern zu verzeihen und im christlichen Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit den großen Schritt in die Ewigkeit zu tun. Das sind meine Pläne." (Die Erklärung erschien auf Kosten einiger Freunde auch separat bei Herder in Freiburg 1844. Obige Stelle aus S. 13.) Noch im Laufe des Jahres 1843 traten Schleyer und Staudenmaier, Hirschers Fakultäts-

kollegen, ersterer als Dekan namens der Gesamtfakultät, mit Ehrenerklärungen für Hirscher hervor. Der Schleyersche Aufsatz erschien mit dem Titel „Hirscher und seine Ankläger" in der Freiburger „Theologischen Zeitschrift" 1843 und separat 1844, die Staudenmaiersche Erklärung 1843 im „Süddeutschen katholischen Kirchenblatt" (S. 206 ff.).

Inzwischen begannen die Bemühungen des Bischofs von Rottenburg und des Königs von Württemberg, Hirscher für die Koadjutorie und Nachfolge auf den Stuhl von Rottenburg zu gewinnen. Nun erfuhr Hirscher auch, daß Hurter, der im Frühjahr in Rom zur katholischen Kirche übergetreten war, sich über seine Person zwar im allgemeinen günstig, aber „mit dem bedauernden Anfügen geäußert habe, daß Hirscher den päpstlichen Stuhl nicht so hoch stelle, als recht und geziemend sei," sowie daß der Papst ihn in der Koadjutoriefrage als mißliebig bezeichnet habe.

Er schrieb nun an Hurter persönlich einen in seiner Geradheit und Bescheidenheit ergreifenden Brief, worin er bittet, nicht um der Koadjutorie willen, nach der er nicht verlange, sondern um der Klarheit willen zu erfahren, was ihn beim hl. Vater mißliebig mache. Er wolle dieses Mißfallen deshalb nicht schweigend hinnehmen, um nicht eben dadurch als einer zu erscheinen, der „den hl. Vater nicht mit kindlicher Ehrfurcht liebe". Hurter antwortete, er wolle sich genauer erkundigen. Inzwischen liefen aber aus Freiburg neue Berichte eines dem Domherrn und Professor feindlich gesinnten Laien ein, wonach Hirscher mit dem Großherzog ein Komplott schmiede und den Erzbischof zu mißbrauchen suche, daß dieser sich Hirscher in Rom für Freiburg von der Rottenburger Koadjutorie losbitte, nur damit dann durch großherzogliche Diplomatie Hirscher um so sicherer Koadjutor von Freiburg werden und damit die künftige Leitung der Erzdiözese in seine Hand bringen könne. Der ganze Bericht ist durch Veröffentlichung der Akten (Pastoralblatt 1912 a. a. O.) als ein Gewirre von Wahrheit, Entstellung und Vermutung erwiesen, und Hirschers reine Demut leuchtet um so heller hervor. Der Großherzog kam allerdings nach Freiburg, um Hirscher im Einverständnis mit dem Erzbischof für Universität und Domkapitel zu erhalten. Hirscher aber, welcher vorher schon nach Württemberg von sich aus zusagenden Bescheid gesandt hatte und sein Wort nicht zurücknehmen wollte, riet nun selber in einem erhaltenen Brief dem Großherzog, dieser solle

nichts unternehmen, da er, Hirscher, in Rom mißliebig sei und einfach auf eine formelle Reinigung seines Leumundes in Rom verzichten wolle, wodurch die Rottenburger Koadjutoriefrage abgeschnitten bleibe. Dadurch bewies er aber deutlich, daß er damit auch aller eventuellen Aussichten auf eine pontifikale Würde in Freiburg sich entäußerte. Er wollte einfach Professor bleiben.

Es ist bezeichnend für die demütige, d. h. schlicht sachliche Gesinnung Hirschers, daß gerade in dieser Zeit, in welcher die Öffentlichkeit seine kirchliche Gesinnung anzweifelte und ihm staatskirchliche Neigungen vorwarf, er ganz besonders ernst in der stillen Verschwiegenheit seiner Ordinariatstätigkeit für die Reinheit der kirchlichen Gesinnung des Klerus sich bemühte. Im Jahre 1840 kritisierte er mit aller Schärfe den von der Staatsregierung vorgelegten Entwurf für ein staatskirchlich gedachtes Konvikt und schloß sein Gutachten, das in den Akten des Odinariats liegt, mit den Worten: „Lieber kein als ein im libertinistischen Geiste errichtetes Konvikt" (Maas, Geschichte der kath. Kirche im Gh. Baden. S. 101). Seit Sommer 1844 ist er in eifrigster Arbeit, bald in Freiburg beim Erzbischof, bald in Karlsruhe beim Kultusreferenten, um endlich die „Lebensfrage" der Kirche, die Errichtung von Gymnasialkonvikten, ihrer Lösung zuzuführen. In derselben Zeit verfaßt er — nach Ausweis der Entwürfe im Ordinariatsarchiv — die beiden zu Herzen dringenden Mahnungen des Erzbischofs gegen die religiösen Wirren, nämlich den Erlaß: „Was einem Geistlichen, welcher von der katholischen Kirche in gegenwärtiger Versuchung geneigt sein möchte abzufallen, vorerst vertraulich und vertrauend ans Herz zu legen sein dürfte," und den Hirtenbrief gegen das Sektenwesen im Volke. Im Bewußtsein solcher treukirchlichen Gesinnung mag ihm der Angriff auf seine Kirchlichkeit doppelt weh getan haben. Aber mit demütigster Seelenruhe ertrug er die Verfolgung.

Der Sturm brauste von neuem auf, und zwar diesmal viel weiter greifend, als Hirscher aus den Wirren der Revolution von 1848 und 1849 einige den kirchenrechtlichen Verfassungsgrundsätzen widersprechende Konsequenzen gezogen wissen wollte. Insbesondere war sein Verlangen nach Diözesansynoden mit Laienbeteiligung und Kontrollrecht gegenüber der Diözesanverwaltung ein Vorstoß gegen den Geist des Synodalinstituts, wie Benedikt XIV. es hundert Jahre vorher festgelegt hatte. Dennoch enthielt die kleine

Schrift so viel Beherzigenswertes, daß, wenn auch jener Mangel ihre Indizierung begreiflich erscheinen ließ, die vielen darin enthaltenen *guten* Gedanken ihren Verfasser vor Verunglimpfungen und Beleidigungen hätten schützen müssen. Statt dessen fiel nun ein Hagel von phantastischen Beschuldigungen über ihn her, und man malte das beginnende *deutsche Schisma* als nahe Gefahr aus.

Hirscher als Stifter eines Schismas! Der Gedanke war so absurd, daß ein westfälischer Priester, der mit Hirschers Reformschrift auch nicht einverstanden war, sich doch veranlaßt sah, die tobenden Angreifer durch den allein richtigen Hinweis auf Hirschers Demut zur Ruhe zu verweisen: „Wenn die Münchener politischen Blätter von Ihnen eine Art Schisma in der katholischen Kirche Deutschlands befürchten, so sage ich zehntausendmal Nein ... Sie sprechen so erhebend und tief an verschiedenen Stellen Ihrer Schriften über Demut, daß ich solche Äußerungen dem Gelungensten zuzähle, was ich je über Demut gelesen habe. Und das ist mir Beweis, daß Sie, der Sie aus Ihrem Herzen schreiben, Demut besitzen und immer mehr danach ringen. Und wer demütig ist, wie könnte der die Kirche des Herrn zerreißen wollen, die er sich mit seinem Blut erkauft hat! ... Wie möchte er es über das Herz bringen, der von Gott bestellten kirchlichen Behörde sich eigenmächtig zu widersetzen? *Das kann Hirscher nimmer!*" (Dr. Fr. Treipel, Offenes Sendschreiben an Herrn Professor von Hirscher, Eine Stimme aus Westfalen, Paderborn 1850. S. 30. Daraus abgedruckt im Katholik, Mainz 1830, I 185.)

Am schmerzlichsten mußte für Hirscher das Auftreten des Bischofs Blum von Limburg sein, der einen förmlichen Feldzug gegen Hirschers Lehrtätigkeit einleitete. Ihm schrieb Alban Stolz, als Dekan der Fakultät und als Priester, der dem Bischof mit Ehrfurcht aber auch mit Aufrichtigkeit gegenüberstehen müsse, zwei Briefe, in denen er die ganze Reinheit und Stärke des Hirscherschen Einflusses auf die zu seinen Füßen sitzenden Schüler schilderte. Im Zeitalter der späteren Kulturkampfschärfe bereute Alban Stolz diesen Brief und klagte sich öffentlich im „Nachtgebet seines Lebens" (S. 97) der Verletzung der Ehrfurcht gegen einen kirchlichen Würdenträger an. Der ruhige, den Kämpfen entrückte Historiker kann heute jenen Brief nicht als unehrerbietig bezeich-

nen. Das Vorgehen des Limburger Bischofs war unnötig bitter gegen Hirscher.

Als die Indexkongregation im Jahre 1850 Hirschers Schrift indizierte, schrieb Hirscher seinem Erzbischof: „Der heilige Stuhl hat mein Schriftchen verworfen, und damit ist für mich die Sache abgetan. Ich bin ein viel zu treuer Sohn der Kirche, als daß ich mich diesem Ausspruche nicht in Demut unterwerfen sollte. Es liegt mir nichts mehr am Herzen, als in der Lehre der katholischen Kirche fest zu verharren!" — „Mit hoher Freude" teilte der Erzbischof diesen Brief seiner Erzdiözese mit. Wie sehr aber Hirscher selbst jetzt noch verkannt wurde, sieht man, wenn man seine Gegner nun von einer „Bekehrung" Hirschers reden hört. Der viel Geschmähte jedoch beschämte noch im Laufe des Jahres 1850 die Verleumder durch sein Auftreten in der badischen Ersten Kammer. Am 5. November 1850 stellte er an die Kammer den Antrag, ein Gesetz zu verlangen, das 3—4 tridentinische Knabenseminarien, freien Verkehr der Kurie mit Rom, freie Disziplinargewalt des Bischofs, freies Recht des Bischofs auf Anstellungen und Kirchenvermögen gewährleiste.

Als der Minister zunächst abschlägig antwortete, begründete der Antragsteller sein Verlangen nachdrücklichst, und das Ergebnis der Verhandlungen war die Niedersetzung einer Kommission, „um im Einvernehmen mit dem erzbischöflichen Ordinariat diejenigen Gesetze vorzubereiten, wodurch der katholischen Kirche die gebührende Selbständigkeit eingeräumt wird, vor allem aber dahin wirken zu lassen, daß dem Erzb. Ordinariat aus dem bereiten Kirchenvermögen die Mittel ausgehändigt werden, um in kürzester Frist mit den dringend nötigen Einrichtungen zur kirchlichen Erziehung der künftigen katholischen Geistlichkeit vorschreiten zu können." Der Mainzer „Katholik" (1850 II 573) wünschte Hirscher zu dem großen Erfolge Glück. — Als dann in den folgenden Jahren durch das unselige Verhalten der badischen Regierung der Kirchenstreit doch noch zum Ausbruch kam, war Hirscher der treueste und einflußreichste Mitkämpfer auf seiten seines Erzbischofs.

Demut und Kirchlichkeit war Hirschers eigenste religiöse Prägung, aber Demut in jenem umfassenden Sinne der anbetenden, reuevollen und opferwilligen Liebe zu Gott und der selbstvergessenden sachlichen Dienstwilligkeit und Liebe gegenüber allen. Seine Gottesliebe war eine stete bewundernde Betrachtung und Anbetung der Vollkommenheiten Gottes, über die er in vie-

len Schriften sich aussprach, war eine dankbare Christusinnigkeit, welche besonders in seinen Betrachtungsbüchern die schönsten Worte fand, war endlich ein ehrfurchtsvolles Glauben an die Einwohnung des hl. Geistes, von dessem Gnadenwirken in der Seele er insbesondere den Kindern schon früh zu sprechen empfahl, damit sie von klein auf sich unter seine Leitung stellten. Von Hirschers großer karitativer Tätigkeit für die sittlich gefährdeten Kinder, von seinem Mäzenatentum gegenüber dem jungen Künstler Lutz ist schon andeutungsweise die Rede gewesen. Seine Freigebigkeit gegenüber den Studenten war legendenhaft berühmt. Man spricht von einem Kasten mit Kronentalern, den er immer für arme Studentenbesuche bereit hatte. Einen Zug seiner, demütiger Güte und Liebe erzählte mir der schon einmal erwähnte bekannte Prälat Jakob Schmitt, der Freiburger Domherr. Als dieser in seinen jungen Priesterjahren Repetent im Seminar in S. Peter war, führte er, seiner in der Gregoriana zu Rom genossenen Ausbildung entsprechend, mit Erlaubnis des Erzbischofs im katechetischen Kursus in S. Peter den Deharbeschen Katechismus anstatt des bisher gebrauchten Hirscherschen ein. Hirscher, damals auf der Höhe seines Ansehens als greiser Domdekan stehend, kam nun, anstelle des Erzbischofs, die Schlußprüfung der Priesteramtskandidaten vorzunehmen, nach S. Peter. Jakob Schmitt fühlte das Peinliche seiner Lage und begann mit unbehaglichem Bewußtsein die Vorführung des im Unterricht Erreichten. Hirscher hörte still und aufmerksam zu. Dann dankte er Schmitt aufs freundlichste, lobte ihn, daß er die Katecheten gewöhne, sich an den Wortlaut des Katechismus zu halten, sagte kein Wort über die Absetzung seines Katechismus und versprach Schmitt, ihm über die Katechismusfrage eine neuere von ihm verfaßte Schrift zu schicken.

Das war Hirscher, wie er leibte und lebte. Aber die Übermalung, welche die Angriffe ihm gegeben hatten, blieb für gewisse Kreise noch jahrelang maßgebend. Schon Hettinger erzählt in seinen Erinnerungen aus „Welt und Kirche" (II, S. 398) ein Erlebnis, welches Alban Stolz in dieser Hinsicht mit dem Bischof Stahl von Würzburg hatte, der den Freiburger Volksschriftsteller durch die Frage kränkte: „Ist Hirscher denn Theologe?" und von Stolz die bittere Antwort erhielt: „Ja, freilich ist Hirscher Theologe, ja, freilich!"

Aber selbst in neuester Zeit, wo das Verständnis für Hirscher

wieder allgemeiner zu werden beginnt, mußte der Verfasser dieser Zeilen erfahren, wie verzeichnet das Bild Hirschers in manchen Köpfen weiterlebt. Auf seine aktenmäßigen Mitteilungen über Hurter, Hirscher und die Erzdiözese Freiburg im Oberrheinischen Pastoralblatt 1912 wußte ein kirchliches Blatt jüngeren Datums nichts Besseres vorzubringen, als die Behauptung, Hirscher sei ein Gegner des Zölibats gewesen. Ich habe in einer ausführlichen Darlegung die Äußerungen Hirschers zu dieser Frage aus den Jahren 1820, 1823, 1831, 1840 und 1843 untersucht, die Wandlungen Hirschers bezüglich der praktischen Ratschläge deutlich gemacht und dabei gezeigt, wie hoch Hirscher immer gerade von diesem erhabenen Ideal der katholischen Kirche gedacht und wieviel er für die Wiederbelebung der Reinheit des Zölibats im Süden Deutschlands praktisch gewirkt hat („Hirscher und der Zölibat" S. 165 ff.). Aber bis die Vorurteile über den edlen Mann allenthalben schwinden werden, wird noch geraume Zeit vergehen müssen. Die Jesuiten, auf deren vorbildliches Wirken für die Erziehung der künftigen Kleriker Hirscher schon 1820 hingewiesen hatte, haben, nachdem sie ihm in Kleutgen den vornehmsten Kritiker in theologischer Hinsicht entgegengestellt hatten, seitdem das Gold aus Hirschers Schriften am dankbarsten auszumünzen begonnen, und, abgesehen von Pfülf, dessen Kettelerbiographie noch eine gewisse Geringschätzung Hirschers zeigt, haben die Jesuiten Jungmann, Hurter und Gatterer-Krus das Verdienst, Hirschers Werke wieder für die Theologenwelt nutzbar zu machen, sich in vorbildlicher Weise erworben. Weltliche Pädagogen und weltpriesterliche Theologen sind ihnen in großer Zahl gefolgt. Vielleicht tragen auch diese Zeilen ein wenig dazu bei, das Bild des „edlen Hirscher", wie er in merkwürdiger Übereinstimmung von den verschiedensten Leuten in den verschiedensten Schriften genannt wird, vor der Nachwelt wieder reiner und heller aufstrahlen zu lassen.

*

Schleyer, Hirscher und seine Ankläger, Freiburg 1844 (S.-A. aus Freiburger Theol. Zeitschrift 1843).

Mack, Nekrolog Hirschers, Tübinger „Theol. Quartalschrift" 1866, 298 ff.

Wörter, Dr. Fr., Gedächtnisrede auf Hirscher, Freiburg (Universitätsbuchdruckerei Poppen) 1867.

Rolfus, Dr. Joh. B. v. Hirschers Kleinere Schriften, mit biographischen Notizen, Freiburg (Herder) 1868.

Schmitt, Jakob, Artikel: Hirscher, im Freiburger Kirchenlexikon VI (1888) 28—34.

Rössing, Artikel: Hirscher, in Weechs Badischen Biographien I 372 ff.

K. Werner, Gesch. der kath. Theologie (1889). 387 ff.; 592 ff.

Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae III², 1156—8.

Stolz, Alban, Nachtgebet meines Lebens, hg. v. Schmitt, Freiburg 1885, S. 96 ff.: Hirscher und andere Professoren.

Hettinger, Aus Welt und Kirche, II, Freiburg 1897.

Friedrich, J., Ignaz v. Döllinger. II (1899) 51 f.; III (1901) 4 ff.; 23 ff. u. ö.

Brinziger, Zur Erinnerung an Joh. Bapt. v. Hirscher, Deutsches Volksblatt (Stuttgart) 1888 vom 20. Dezember.

Krebs, Engelbert, Kennt ihr ihn nicht mehr? Erinnerungen an Joh. Bapt. v. Hirscher, Freiburger Sonntagskalender (Herder) 1912, S. 31—36.

Derselbe, Hurter und die Erzdiözese Freiburg, ein Stück vergessener badischer Kirchengeschichte, zugleich ein Beitrag zur Hirscherbiographie, Oberrheinisches Pastoralblatt 1912, S. 65 ff., 98 ff., 165 ff.

Derselbe, Hirscher und die Wiedergeburt des kathol. Lebens in Deutschland, Freiburger Diözesanarchiv 41 (Neue Folge 14). Freiburg 1913.

Derselbe, Hirscher und der Zölibat, Oberrh. Pastoralblatt 1913, 165 ff.

Alban Stolz

von Julius Meyer





Alban Stolz

Als jüngster Sohn des mit vielen Kindern gesegneten Apothekers Alois Stolz und der Marianne geborenen Moser wurde Alban Stolz geboren am 3. Febr. 1808 im badischen Amtsstädtchen Bühl. Die Familie war echt religiös, insbesondere war die Mutter eine große Wohltäterin der Armen. Gerne wäre der kleine Alban auch Apotheker geworden, aber bereits hatten zwei ältere Brüder den Stand des Vaters erwählt, deshalb bestimmte der letztere, daß Alban einem andern Beruf sich zuwenden müsse.

Mit elf Jahren kam er an das Gymnasium nach Rastatt, das von trefflichen Lehrern, wie Loreye, Winnefeld, Feldbausch geleitet wurde. Ohne gerade durch besondern Fleiß sich hervorzutun, war er stets ein guter Schüler, der aber auch damals schon gern seine eigenen Wege ging. Als Schüler der oberen Klassen machte er sich im Sommer sehr oft in aller Frühe auf, um in dem prachtvollen Eichenwald, der damals Rastatt noch umgab, in den Gedichten von Goethe zu schwärmen. Er bekam, wie er selbst sagt, nie genug, immer wieder aufs neue darin zu lesen und die Poesie der Gedanken und die schöne klare Sprache in sich einzusaugen.

Als Alban Stolz im Jahre 1827 das Reifezeugnis erhalten, war er noch zu keinem Entschluß gekommen, welchen Beruf er wählen wollte. Der Vater wünschte, daß er Medizin studiere, aber der jugendliche Alban hatte dazu gar keine Lust und wandte sich der Jurisprudenz zu. Doch zu derselben Zeit erließ das Ministerium die Erklärung an die Studierenden, daß für Juristen zunächst wenig Aussicht auf Anstellung sei. Daraufhin erhielt Alban von Hause die Aufforderung, einen andern Beruf zu ergreifen. So kam es, daß er sich entschloß, „provisorisch" Theologie zu studieren.

Die religiösen Zustände waren damals im Großherzogtum Baden recht schlimm. Die katholische Kirche war zunächst materiell säkularisiert, d. h. an Hab und Gut gründlich ausgeraubt worden. Viel wertvolles Kirchengut hatte man verschleudert, zahlreiche kirchliche Stiftungen wurden rein weltlichen Zwecken zugewandt. Eine noch schlimmere Säkularisation, die geistige, wurde mit allen Mitteln der List und der Regierungsgewalt

angestrebt, d. h. das lebendige katholische Christentum im Großherzogtum Baden sollte in ein glaubensarmes, verwässertes Staatschristentum umgewandelt werden. Im Jahre 1830 wurde ganz einseitig von der Regierung eine „landesherrliche Verordnung" erlassen, durch welche die katholische Kirche in die Fesseln des krassesten und rücksichtslosesten Staatskirchentums geschlagen wurde.

Ebenso setzte die badische Regierung einige Zeit nachher eine rein staatliche Behörde, die sogenannte „Kirchensektion" ein, der „die Wahrung und der Vollzug der staatlichen Schutz- und Aufsichtsrechte über die katholische Kirche" übergeben wurde. Die Kirchensektion übte tatsächlich mehr bischöfliche Rechte als der Erzbischof, und der zum großen Teil freigesinnte Klerus wußte, daß er an der Kirchensektion eine Stütze gegen den Erzbischof hatte. Nicht eine einzige Pfarrei hatte der Erzbischof zu vergeben; die Regierung setzte den Pfarrer ein und ab, ohne den Erzbischof zu fragen. Ein Einblick in die innere Verwaltung des Kirchenvermögens wurde diesem nicht gestattet. Selbst in das Dispenswesen griff die Kirchensektion ein. In einer Verfügung vom Jahre 1831 befahl sie dem Erzbischof, aus Rücksicht auf den konfessionellen „Frieden" in einem Hirtenbrief die Worte der heiligen Schrift (1. Kor. 1, 23) zu streichen: „Wir predigen Christum ... den Juden ein Ärgernis."

Jede Bemühung des milden, greisen Erzbischofs Bernhard Boll, die Rechte und den Einfluß der katholischen Kirche zu wahren und im Volke echte Frömmigkeit zu pflegen, wurde von der badischen, fast ausschließlich liberalen Beamtenschaft mit allen Mitteln bekämpft und nach Kräften unterdrückt.

Im Klerus hatten die vom langjährigen Bistumsverweser Wessenberg geförderten Ideen des Josephinismus und Staatskirchentums weithin Einfluß gewonnen. Die „aufgeklärten" Geistlichen nahmen Partei gegen den Erzbischof, wo und wann immer derselbe zur Festigung und Neubelebung des katholischen Glaubensbewußtseins eine Maßregel traf. Im Jahre 1828 reichten dreiundzwanzig hervorragende Laien an die badische Ständekammer eine Petition ein, welche die Abschaffung des Zölibats verlangte. An der daraus entstehenden Antizölibatsbewegung beteiligten sich eine große Zahl von Geistlichen und, von einzelnen Professoren beeinflußt, sogar die Alumnen des Priesterseminars in Freiburg.

Ein großer Teil der Schuld an diesen traurigen Verhältnissen traf die damalige theologische Fakultät an der Universität Freiburg. Die Professoren wurden ohne jede Mitwirkung der kirchlichen Behörde ausschließlich von der Regierung angestellt, die oft genug Männer, die dem oberflächlichsten Rationalismus huldigten, zu Lehrern der katholischen Theologen berief. Der Professor der Kirchengeschichte Reichlin-Meldegg erklärte vom Katheder herab das Christentum für eine Art „Judentum" und Christus für einen gekreuzigten Juden. Bei seinem Abfall zum Protestantismus im Jahre 1830 legte er das Glaubensbekenntnis ab, nicht zu glauben, was die katholische Kirche lehrt. Der Lehrer der Moraltheologie Heinrich Schreiber bekämpfte im Kolleg verschiedene Lehren der katholischen Kirche; später fiel auch er von der katholischen Kirche ab.

Durch solche Lehrer wurde der Glaube des jungen Akademikers Alban Stolz ins Wanken gebracht. Daneben wirkte ein Bücherverein, der vielfach religionsfeindliche Schriften den Studierenden vermittelte, mit ähnlichem Erfolg.

So kam es, daß Alban, nachdem er drei Jahre in Freiburg Theologie studiert hatte, es nicht wagte, in das Priesterseminar einzutreten. Er war in seinem Innersten am Glauben zweifelhaft geworden. Es kam allmählich, sagt er selbst, so weit, daß ihm nur noch zwei Wahrheiten unerschüttert blieben: die Existenz eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Alles was sonst der christliche Glaube zeigt und lehrt, war ihm unsicher geworden; bald funkelten einige Sterne christlicher Wahrheiten in die Seele, bald wurde alles wieder von schwarzen Wolken des Unglaubens umhüllt. So entschloß sich denn Alban Stolz, da er „am Glauben Schiffbruch gelitten und das rettende Brett noch nicht gefunden" hatte, nach Heidelberg zu gehen, daselbst Philologie zu studieren, und zur Klarheit über seinen künftigen Beruf sich durchzuringen.

In Heidelberg hörte er hauptsächlich Vorlesungen über Philologie, Pädagogik, Geschichte und beschäftigte sich auch mit Naturwissenschaften. Studentischem Leben und Treiben hielt er sich fern, studierte sehr fleißig und führte ein mäßiges, zurückgezogenes Leben. So war, wie er selbst erzählt, „seine äußere Lebensart ganz sittsam", aber „schwer und finster gärte es im Innern". Seine Seele wurde von Religionszweifeln hin- und hergezerrt. Eine entsetzliche Bangigkeit überkam ihn wegen des Schicksals, das

seiner in der Ewigkeit wartete. Die innere Bedrängnis lag bleischwer auf ihm Tag um Tag. Ihm war, wie wenn „ein Tropfen höllischen Feuers" auf seine Seele gefallen wäre, so war sie jammervoll bedrängt, gequält und zerrissen. Sein einziges Gebet in dieser Zeit war, Gott möge ihn die Wahrheit erkennen und den Frieden der Seele finden lassen.

Immer mehr kam er zur Überzeugung, daß der Mensch bei seiner Unklarheit und Unsicherheit in den höchsten Fragen aus sich selbst keine Gewißheit zu erlangen vermöge. Der Erkenntnis von der Notwendigkeit einer Autorität gerade in den wichtigsten Lebensfragen konnte er sich nicht länger verschließen.

Vor ihm stand die katholische Kirche, deren Wahrheiten er in seiner Jugend in sich aufgenommen, die Kirche mit ihrer achtzehnhundertjährigen Vergangenheit, mit ihrem klaren und konsequenten Lehrgebäude und ihrer überragenden Autorität, die Kirche, die bei stetem Kampf fest und unentwegt bei ihrer Lehre geblieben. Seitdem er von ihr sich abgewendet, war das innere Unglück, der seine Seele hin- und herzerrende, an ihrer Herzwurzel nagende Zweifel und die innere Trostlosigkeit über ihn gekommen.

Es war an einem Sonntag im Monat November 1831, daß er in der Kirche während des Gottesdienstes den Entschluß faßte, sich der Autorität der katholischen Kirche wieder zu unterwerfen. Mit diesem Vorsatz begann es ruhiger zu werden in seiner Seele. Wohl wogte es in seinem Innern noch längere Zeit hin und her, doch den Entschluß, „katholisch zu glauben", hielt er von jetzt an fest. „Der gütige Gott," schreibt er als Greis von siebzig Jahren, „der mir diese unermeßliche Gnade geschenkt, hat sie mir auch erhalten. Ich bin seit jener Zeit bis auf den heutigen Tag niemals mehr in Glaubenssachen von der katholischen Kirche abgewichen, weder in der innerlichen Überzeugung noch im Wort. Wenn Zweifel an mich wollten, so machte ich nicht umständliche Reflexion darüber, wie sie zu widerlegen seien, sondern ich wehrte sie einfach durch den guten Willen ab: Ich will nur katholisch glauben, die göttliche Erleuchtung der Kirche weiß die sichere Wahrheit allein."

Nachdem Alban Stolz wieder die Glaubensüberzeugung gewonnen, ward auch der Entschluß in ihm gefestigt, im kommenden Spätjahr in das Priesterseminar einzutreten. Trost und Freude und Zuversicht erfüllte jetzt seine Seele. Während des neun Monate dauernden Aufenthaltes im Priesterseminar zu Freiburg be-

reitete er sich mit hohem Ernst auf den entscheidenden Schritt vor und empfing am 16. August 1833 die Priesterweihe.

*

Die erste Anstellung führte Alban Stolz als Vikar in das schöne Murgtal. Rotenfels mit seinen Filialen Gaggenau und Bischweier wurde der Schauplatz seiner „ersten Seelsorgerliebe und Seelsorgerfreude". Mit großem Eifer ging der junge Geistliche an die Arbeiten seines Berufes. Ganz besonders war es die Schule und die Krankenpastoration, der er seine Kraft und Zeit mit Liebe widmete. Als in Gaggenau das Nervenfieber ausbrach, verlangte der Vikar Stolz, daß er allein dort die Seelsorge ausübe, und eroberte sich sehr rasch die Herzen durch seinen Eifer und seine Furchtlosigkeit. Nur anderthalb Jahre sollte er in Rotenfels wirken. Mit Schmerz wurde sein Innerstes erfüllt, als ihm die kirchliche Behörde einen andern Wirkungskreis anwies. Weshalb er so gerne in Rotenfels weilte, sagt er selbst fast zehn Jahre später in seinem Tagebuch: „Das Leben und die Menschen waren mir so freundlich, wie nirgend sonst, und ich selbst hatte einen so hellen und freundlichen Sinn. Ich war wie ein unschuldiges Kind, so froh und freudig für Gott und so fröhlich für das Leben. Ach, wohl steht noch der Ort und noch rauscht das Wasser im Fluß hinab, aber die Menschen, die Zeiten und ich selber sind es nicht mehr wie damals. Wie war ich geliebt im Haus und außer dem Haus, wie war mir das Schulhaus in Gaggenau so fröhlich, und das süße Kirchlein mit dem lieblichen Orgelspiel des L.! Wie gern, mit welcher Lust und Feuer hielt ich den Unterricht bei jenen Kindern! Wie saßen sie hin in entschlossenem Ernst, ja ihre ganze Seele meinem Vortrag hinzugeben, — wie machten sie mir Ehre, da ich Christenlehre einmal in Rotenfels mit ihnen hielt, — wie entschlossen und freudig machte ich die Runde zwischen Kranken und Totensärgen, da das Nervenfieber in Gaggenau wütete, und wie lieb wurde ich den Leuten, manche junge Männer liebten und verehrten mich wie einen Heiligen! Und welche Gesundheit und fast übermütige Furchtlosigkeit hatte damals Gott über mich ausgegossen, so daß ich fast mit eigener Lust die Gefahr der Ansteckung aufsuchte! Selbst kranke Kinder wollten mich bei sich haben. Wie gerne hatten mich selbst die Protestanten und suchten meine Ge-

sellschaft! Und wenn ich dann einsam auf der Wiese gegen den Eichelberg oder am waldigen Felsen dahinging, wie wohlig, wie still, wie jugendlich heiter sank die Seele an Gottes Herz und ruhte zufrieden in der Gegenwart!"

Am 1. Juni 1835 zog Vikar Stolz auf seine neue Stelle, die Pfarrei Neusatz, nur eine Stunde von seiner Heimat entfernt. Die Zustände daselbst waren recht schlimm. Der Pfarrer, ein gutmütiger alter Mann, sittlich makellos, aber von geringer Einsicht und Tatkraft, war nicht imstande, das verwilderte Bergvolk zu lenken. Raufhändel und Wildern, auch Mord und Totschlag waren nichts Seltenes. Alban Stolz spricht selbst von der „Wildnis von Neusatz". Da die Schule ganz besonders vernachlässigt war, richtete er nicht nur einen regelmäßigen Religionsunterricht ein, sondern nahm sich auch der übrigen Fächer an und besorgte, wenn der Lehrer krank oder sonst verhindert war, selbst den Unterricht. Am Sonntag hielt er, obgleich er in der Regel durch Predigt und Christenlehre sehr angestrengt war, die sogenannte Sonntags- oder Fortbildungsschule ab.

Jahr um Jahr verstrich unter mühevoller Arbeit; Stolz selbst schreibt später über sein Leben in Neusatz: „Wild, heftig brausten meine Tage in strenger Tätigkeit dahin; ja selbst die Nacht jagte mich auf ins Versehen, nicht nur zur Askese mich zwingend, sondern mir auch in der nächtlichen Kirche, unter dem Sternenhimmel und am Sterbelager der Kranken gewaltig in die Seele donnernd. Wäre ich in Neusatz geblieben, das harte, eiserne Leben wäre mehr und mehr in die Tiefe meiner Seele gedrungen und hätte sie versteinert."

Aber auch viele glückliche Stunden hat Alban Stolz in Neusatz erlebt, zumal wenn er am Abend eines mühevollen Sonntags auf der nahen Bergeshöhe stand und schaute, wie die Sonne in den Schoß der Vogesen niedersank und wie zum Abschied mit ihren freundlichen Strahlen noch das schöne Gebirg küßte, oder wenn er vom östlichen Rebhügel, da die Dämmerung ihren Schleier um die Berge zog, hineinschaute in sein Tal, wie es Felsen, Busch und Wald und Wohnungen der Menschen umarmte, — da war es ihm oft so wohl, „wie es vielleicht Tausenden von Menschen nie geworden ist von der Wiege bis zum Grab." Seine glücklichsten Stunden aber waren „in der Kirche und in der Einsamkeit, wo ich mit Gott mich unterhielt".

Im Jahre 1841 erhielt Alban Stolz vom Oberstudienrat in Karlsruhe die Anfrage, ob er bereit sei, eine Lehrstelle am Gymnasium in Bruchsal zu übernehmen. Er sagte zu und zog im Herbst 1841 nach Bruchsal, dessen Gymnasium unter der Direktion des vortrefflichen Schulmannes Anton Nokk stand. Stolz hatte hier den ganzen Religionsunterricht und die Anfangsgründe des Lateinischen, Griechischen und Französischen zu erteilen.

In Bruchsal veröffentlichte Alban Stolz seinen ersten Kalender, den er zum größten Teil schon in Neusatz verfaßt hatte.

Wie er dazu kam, einen Kalender zu schreiben, erzählt er selbst mit folgenden Worten: „Im Jahre 1840 erblickte beim Aufwachen meine Seele in sich eine eigentümliche Forderung, fast wie mit Worten geschrieben; der Inhalt war ganz präzis: Ich solle einen Kalender für das Volk schreiben. Mit dem Gedanken war auch der Antrieb und Wille dazu gegeben. Ich fing an ohne allen Plan und ohne zu wissen, was daran sich knüpfen sollte, die Geschichte zu schreiben vom heiligen Philipp Neri und dem Jüngling, welche meinen ersten Kalender „Mixtur gegen Todesangst" einleitet. Daran knüpften sich andere Gedanken über den Tod und das Verhältnis der Sünde und der Tugenden zu demselben.

Der Kalender wurde bei Förderer in Villingen in Verlag gegeben und führte, ohne den Verfasser zu nennen, den Titel „Kalender für Zeit und Ewigkeit, für das gemeine Volk und nebenher für geistliche und weltliche Herrenleute, von einem badischen Jesuit." Das Büchlein erschien ohne Bilder, auf schlechtem Papier und zu einem für damalige Verhältnisse ziemlich hohen Preis. Nach einiger Zeit erhielt Alban Stolz von dem Verleger einen bösen Brief. Er werde des Kalenders wegen so sehr angefeindet, daß er entweder den Namen des Verfassers nennen oder auf dessen Kosten den Kalender zurückziehen müsse. Ein Leser habe denselben verbrannt und dem Verleger die Asche zugesandt.

Alban Stolz sandte den Kalender an den von ihm hochverehrten Universitätsprofessor Johann Baptist Hirscher in Freiburg und berichtete über die schlimme Aufnahme desselben. Hirscher schrieb ihm zurück, der Kalender habe ihn des gewandten Geistes wegen gefreut, aber manches darin sei trivial, er rate, daß er ihn zurücknehme und ausgereinigt nochmals herausgebe. Sogleich schrieb Stolz an den Verleger, er solle auf seine Kosten den Kalender zurückziehen. Nach längerer Zeit erhielt er „eine ganz fröhliche

Friedensbotschaft": ohne ein Wort vom Zurückziehen des Kalenders mehr zu sagen, ersuchte der Verleger, alsbald eine zweite Auflage herzurichten. Stolz machte sich daran und weil er nun „die unerträglichsten Anstößigkeiten nicht mehr aufnahm," gab er der neuen Auflage auf dem Titelblatt die Empfehlung: „Geschlachter".

Alban Stolz will in seinem Kalender lehren, wie es der Mensch angehen müsse, damit er den Tod nicht zu fürchten habe. In markigen Worten zeigt er, daß der Tod nur wegen der Sünde eine so schwer bedenkliche Sache sei, weil jedes Unrecht, das der Mensch getan, „Glasscherben und Nägel in das Todbett streue", während die guten Werke, die der Mensch in reiner Absicht vollbracht, zumal die Werke der christlichen Barmherzigkeit, helfen, daß der Mensch selbst Barmherzigkeit findet.

Alles in dem Kalender ist so ganz dem Leben entnommen; was der Verfasser an den Menschen geschaut, in ihrem Leben, Tun und Treiben, im Guten und Bösen, wird hier mit deutlichen, klaren, bisweilen scharfen Worten geschildert. Es ist ganz wundersam, wie Alban Stolz es versteht, die ernstesten Gegenstände, Tugend und Sünde, Tod und Ewigkeit in einem Kalender zu behandeln, und zwar so, daß weder der Herzensheiterkeit des Lesers, noch der heilvollen und ernst gemeinten Tendenz des Verfassers der geringste Abtrag geschieht.

Der Kalender machte tiefen Eindruck und fand die weiteste Verbreitung; immer neue Auflagen wurden notwendig, und sehr bald wurde derselbe auch in fremde Sprachen übersetzt.

*

In Freiburg war im Jahre 1842 das theologische Konvikt für die Studierenden der Theologie eröffnet worden. Professor Hirscher schlug der Aufsichtsbehörde den geistlichen Lehrer Alban Stolz in Bruchsal als ersten Repetenten vor und richtete dann die entsprechende Anfrage an denselben. Alban Stolz, der der langweiligen und einförmigen Lehrtätigkeit am Gymnasium fast überdrüssig war, nahm erfreut den Antrag an. Im Februar 1843 traf er in Freiburg ein, das nun für die vierzig ferneren Lebensjahre ihm die Heimat werden sollte.

Als Repetent im theologischen Konvikt wirkte Stolz zwei Jahre, dann mußte er provisorisch die Direktion des Hauses füh-

ten. Neben seinen Berufsarbeiten widmete er sich in diesen Jahren der Ausarbeitung der „Katechetischen Auslegung" des Hirscherschen Katechismus. Als er den dritten Band vollendet hatte, legte er das Werk der theologischen Fakultät vor und wurde auf Grundlage desselben zum Doktor der Theologie promoviert.

Im Herbst 1845 machte Stolz eine Reise nach Belgien und Holland. Der erstmalige Anblick des Meeres erregte in seinem Innern einen solchen Aufruhr, daß ihm die Tränen mit Gewalt hervorstürzten. „Diese Wogen, wie sie weiß und unaufhörlich gegen das Land sich wälzen, als wollten sie es stürmen und verschlingen, dieses Meer, so unermeßlich weit hingestreckt, und so unruhig und viel bewegt, — es kam mir vor, als wäre es das aufgedeckte Gehirn und Herz der Erde, ja als ihre sichtbar gewordene Seele und ihr Leben selber. Zuerst mutete es mich unmittelbar im Gemüt an, das Meer selber anzubeten, und ich kann nun begreifen, wie man es vergöttern konnte." Das Meer erschien ihm als die große Harfe, die große Orgel, die Tag und Nacht ohne Ruhe dem Herrn Loblieder tönt. „Es sollte kein Mensch sterben, ohne vorher das Meer gesehen zu haben. Es ist eine große Sprosse weiter auf der Leiter, auf welcher wir in Erkenntnis und Anbetung Gottes aufsteigen sollen." Ihm schien, daß es in der Welt „kein Bild und keine Musik gebe, welche so heilig und veredelnd auf den Menschen wirkt, wie der Anblick und das Anhören des Meeres."

In das öffentliche Leben griff Alban Stolz in diesen Jahren mehrfach ein. Der schlesische Priester Johannes Ronge entfaltete im Jahre 1844 die Fahne des Aufruhrs und des Abfalls von der Kirche. Auch in einigen badischen Städten, wo revolutionäre Umtriebe den Boden für die Neuerung vorbereitet hatten, bildeten sich „deutsch-katholische" Gemeinden. In so ernster Zeit, „wo es sich um Glaube und Unglaube, um religiöses Leben und religiösen Tod handelte," glaubte Alban Stolz, von der Liebe zu seiner Kirche erfüllt, die Pflicht zu haben, das ihm von Gott geschenkte Talent, zum Herzen des Volkes zu sprechen, in den Dienst der Sache Gottes und seiner Kirche zu stellen.

In drei prächtigen Flugschriften trat er für die Erhaltung des Glaubens und für die Treue zur Kirche ein und zeigte, daß das Rongetum „so eine Religion für die Herren sei, die wie der reiche Prasser auf dieser Welt ihr Gutes im voraus haben und von der

Religion in ihrem Pläsier nicht gestört sein wollen, und für hochmütige, unruhige Köpfe, die vor den Leuten gern prahlen und sich groß machen". Bei der Beantwortung der Frage: „Wie steht es aber erst mit der Seele?" wird Alban Stolz tief ernst und weist darauf hin, daß der Abfall von der Kirche ein Abfall von Christus ist, und daß der Abfall von Christus und seiner Kirche eine furchtbare Verantwortung vor dem Gericht Gottes nach sich ziehen muß.

Diese aus innerster Überzeugung hervorgegangenen, in einfachen und doch tief ergreifenden Worten geschriebenen Flugschriften, die in vielen tausenden Exemplaren verbreitet wurden, trugen ganz wesentlich zum Scheitern der Rongeschen Bestrebungen bei.

Indes hatte Alban Stolz in jedem der vier Jahre, die er im Konvikt weilte, auch einen Kalender in die Welt geschickt. Im „Menschengewächs" 1844 führt er dem Leser die wahren und echten Erziehungsgrundsätze für Zeit und Ewigkeit vor Augen und insbesondere die Grundsätze der rechten christlichen Selbsterziehung und warnt vor jener Selbsttäuschung, bei der alles Christliche am Menschen nur auswendig angeklebt ist. Ernst zeigt er, daß ein angeblicher Glaube und eine angebliche Liebe, die nicht zu Werken treiben, leere Träumereien und Gespinst der Einbildung sind und daß Gott nur an der Seele, in der Christus lebt und liebt, wirklich ein Wohlgefallen haben könne.

Für die Jahre 1845—47 nahm er das Vaterunser, das er ganz vorzüglich liebte, zum Thema seiner Kalender. Der erste derselben, der die Anrede und die drei ersten Bitten umfaßt, erschien mit dem Zusatz „Ein halbes Vaterunser, mit ungeschliffenen Zierraten besetzt" und fand solchen Anklang, daß schon im Februar des folgenden Jahres die fünfte Auflage gedruckt werden mußte. Der Kalender für das Jahr 1846 behandelt nur die Bitte: „Gib uns heute unser täglich Brot", während der dritte in mannigfachen Variationen „der Sünde Gesicht, Gewicht und Gericht" darlegt und zeigt, wie der Mensch durch wahre tiefe Herzensreue und Buße zur Bekehrung und Versöhnung mit Gott sich wenden müsse, um den Seelenfrieden und das wahre Glück zu finden.

Alles in diesen Kalendern ist hinbezogen auf Gott und Christus. Dabei ist alles aus dem wirklichen Leben des Volkes gegriffen, aber deshalb nicht minder geeignet, auch den Geist des Gebildeten zu erschüttern, zu demütigen, sein Herz zur Reue zu bewegen und zu Gott zurückzuführen. Es wurde den Kalendern sofort die

entschiedene Zustimmung aller religiös Gesinnten und aller Kenner des Volkes und seiner Bedürfnisse zu teil, aber ebenso auch der leidenschaftliche Haß und die Verfolgung der glaubensfeindlichen Tagespresse.

*

Durch seine in das öffentliche Leben tief eingreifenden Flugschriften und durch die in vielen tausenden von Exemplaren in ganz Deutschland verbreiteten Kalender wurde der Name Alban Stolz weithin genannt, und viele Ehre wurde ihm zu teil. Die Träger hervorragender katholischer Namen suchten Stolz auf oder traten mit ihm in schriftlichen Verkehr. So konnte er sagen: „Mein Leben ist gegenwärtig reich, täglich fast kommen Begegnisse und Briefe. Lob, Ruhm, Liebe und wiederum Anfechtungen und Bedrohungen stürmen um mich herum." Ihm aber waren solche Ehrungen nur eine Veranlassung, sich vor Gott und sich selbst zu demütigen und sich immer wieder zu sagen, wie ernst und groß seine Pflicht sei, das von Gott gegebene Talent in den Dienst des Guten zu stellen.

Allerlei Anfechtungen gegen Alban Stolz, der durch seine Schriften in das öffentliche Leben so mächtig eingriff, bewirkten, daß ihm die Direktion des Konvikts nicht definitiv übertragen wurde.. Im Jahre 1847 suchte der Professor der Pastoraltheologie an der Universität, Franz Xaver Werk, um seine Zuruhesetzung nach; Professor Hirscher gab sich alle Mühe, Alban Stolz auf den Lehrstuhl zu bringen. Wohl stellten sich Schwierigkeiten verschiedener Art entgegen, insbesondere waren die radikal gesinnten Professoren der Universität beim Ministerium tätig, Alban Stolz der Hochschule fern zu halten. Doch erhielt derselbe im Oktober 1847 den Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Pädagogik provisorisch übertragen, im Oktober 1848 erfolgte die definitive Ernennung.

Wie in seinem ganzen Wesen war Alban Stolz auch als Professor in seinem Kolleg eigenartig und originell. Die geistreiche Art, wie er alles auffaßte und vortrug, die tiefe Menschenkenntnis, die er bekundete, die Fälle aus dem praktischen Leben, die er überall einzuflechten und wodurch er die Theorie zu illustrieren wußte, der köstliche Humor, mit dem er seine Doktrin zu würzen verstand, besonders aber der Umstand, daß er auch auf die Stu-

denken einzuwirken suchte, indem er mit Wärme und Begeisterung die Würde, Wichtigkeit und Schwierigkeit des priesterlichen Berufes den Hörern vor Augen stellte — all das machte seine Vorlesungen interessant und bewirkte, daß dieselben mit großem Fleiß besucht wurden.

In der Erteilung der Noten war Professor Stolz peinlich gewissenhaft und unparteiisch. Er vermochte es nicht mit seinem Gewissen zu vereinbaren, einem Studierenden, der im Examen nicht genügte, eine noch hinreichende Note zu geben. Wenn es aber vorkam, daß er einen Studenten im Examen durchfallen ließ, war er darauf bedacht, den Unglücklichen zu schonen, indem er ihm die unangenehme Nachricht nicht in Gegenwart Anderer mitteilte.

Sechsunddreißig Jahre bis zu seinem Tode blieb Alban Stolz Professor an der Universität, und auch in den letzten Jahren seines Lebens, da die leidende Gesundheit ihm die Erfüllung seiner Aufgabe oft schwer machte, konnte er sich nicht von seinem Berufe trennen.

Doch nicht als Hochschullehrer, sondern als Volksschriftsteller ist der Name Alban Stolz hinausgedrungen in die weitesten Schichten des deutschen Volkes. Seine Werke sind es, die noch heute seinen Ruhm künden.

*

Nachdem Alban Stolz die Professur an der Universität übernommen, wollte er den Kalender für Zeit und Ewigkeit zunächst nicht fortsetzen, sondern er machte sich an einen andern Zweig der Volksliteratur, an die Bearbeitung einer Legende. Legenden sind von jeher die Lieblingslektüre des Volkes gewesen, es spiegelt sich ihm im Leben der Heiligen das Leben der Kirche und das eigene Leben wieder. Was Gedankenentwicklung und stilistische Darstellung betrifft, teilt die Legende von Alban Stolz mit seinen andern Schriften die Vorzüge der Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Kraft und Originalität. Treffend versteht der Verfasser die Sprache des Volkes, kernig und eindringlich weiß er in dieser Sprache zu reden.

Wie bei all seinen Schriften, so hat er auch bei der Legende den Zweck im Auge, der Seele des Lesers zu nützen. Er will durch dieselbe lehren „die hohe edle Kunst christlich zu leben und selig zu sterben". Darum läßt er alles weg, was nicht seinem Zweck dient.

In und aus dem Leben der Heiligen entwickelt er Grundsätze christlicher Lebensweisheit im Gegensatz zur aufgeblähten Hohlheit der Weltmenschen. Der Glanz und die Echtheit der christlichen Tugenden enthüllt sich so in den Heiligen Gottes mit einem wundervollen Zauber, der immer wieder an das Wort der Schrift erinnert: „Wunderbar ist Gott in seinen Heiligen.“

Der Erfolg kann dann fast nur die von Alban Stolz beabsichtigte Erbauung sein, denn wie kein anderer versteht er es mit einfachen und doch so packenden, das Innerste des Menschen erfassenden Worten zu zeigen, wie wir den Heiligen gleich einen Fehler, eine Sünde ablegen, eine Versuchung überwinden, einen harten Kampf bestehen, ein bitteres Leid still ertragen, eine Tugend uns aneignen können. Er weiß die Möglichkeit und Notwendigkeit eines wahrhaft christlichen Tugendlebens und -strebens so klar zu machen, daß wohl die meisten Leser die Lesung beenden mit der Überzeugung: Alban Stolz hat recht!

So wird dem Leser jeden Tag ein anderes, ebenso anziehendes als anregendes Lebensbild vor Augen gestellt, durch dessen Betrachtung er geistig erquickt und erbaut, erleuchtet, gestärkt und getröstet und für die höchsten und edelsten Zwecke des Lebens begeistert wird. Meist sind es die gewöhnlichen allbekannten Wahrheiten, die Alban Stolz in den Heiligenleben predigt; aber er tut dies in so ungewöhnlicher, origineller Weise, daß die alte Wahrheit in ewiger Jugend erscheint, wie die Sonne alle Tage neu aufgeht.

Treffend nennt der Verfasser in den spätern Auflagen seine Legende „Der christliche Sternhimmel“. Am Himmel der christlichen Kirche strahlt ihm Jesus Christus als die alle belebende Geistessonne, leuchtet Maria als reiner Mond und glänzen die Heiligen wie freundliche Sterne. Jeder Stern hat seinen eigenen Rang, sein eigentümliches Licht, seine besondere Bahn. So hat auch jeder Heilige seine eigentümliche Laufbahn, sein besonderes Gnadenleben, seinen besonderen Grad der Heiligkeit. Der Verfasser hat diesen mannigfaltigen Glanz der Heiligen der Kirche zur Darstellung gebracht.

Als Alban Stolz seine Legende, an der er zwölf Jahre (1851 bis 1863) hindurch gearbeitet, vollendet hatte, war er, wie er selbst erzählt, so an den geistigen Umgang mit den Heiligen gewöhnt, daß er ihn nicht mehr aufgeben wollte, und sich vornahm, ein Heiligenleben umständlich zu beschreiben. Er wählte das dem deutschen

Herzen so nahe stehende vorbildliche Leben der barmherzigen Landgräfin von Thüringen, der heiligen Elisabeth.

Um das Leben dieser Heiligen darzustellen, machte Alban Stolz eingehende Studien und besuchte in Thüringen all die Orte, an welchen dieselbe gelebt und gewirkt; dann begann er am Tage der heiligen Elisabeth ihre Geschichte zu schreiben. Als Ziel seiner Arbeit hatte Alban Stolz vor Augen, „daß Gott dadurch verherrlicht, die heilige Frau verehrt, der Leser zu christlichem Sinn und Wandel angeregt, manchem Notleidenden mehr Barmherzigkeit erwiesen und manches Kreuz geduldig getragen werde".

Diese in ihrer Einfachheit so großen Worte zeigen die Persönlichkeit des Verfassers, der gerade in dem Heiligenleben St. Elisabeths der christlichen Familie ein Haus- und Volksbuch geschenkt hat.

Fast wundersam möchte man es nennen, wie Alban Stolz dieses Heiligenleben fruchtbar zu machen wußte, wie er in tausend Zügen seine Vorbildlichkeit zeigt und seine tiefe Bedeutung erklärt. Der Verfasser begleitet den Leser auf den Lebenspfaden der heiligen Elisabeth und weiß in den Betrachtungen stets religiöse Unterweisungen und goldene Lebensweisheiten einzuflechten. Ganz schlicht und ruhig spricht das Buch zu uns. Ob Alban Stolz von der Kindheit, der Jugend, der Liebe, der Ehe, der Witwenschaft, dem Büßerleben, der Barmherzigkeit, dem Tode der Heiligen spricht, immer bringt er ihr Beispiel uns liebevoll nahe. Alle möglichen Zustände des Menschenherzens weiß er zu berühren: er spricht von Weltglanz und Kleiderstaat, von Verlobung und Hochzeit, von Heimweh und tiefem Schmerz, von Verfolgung und Versöhnung, von der Niedrigkeit vor der Welt und der Hoheit vor Gott, vom reinen Gold echter Tugend und von der Liebe über den Tod hinaus.

All die Dinge des täglichen Lebens werden in übernatürliche Beleuchtung gerückt und ihr Wesen und ihr Zweck im Lichte der Ewigkeit gezeigt. Das dreifache Tugendgestirn „Glaube, Nächstenliebe, Selbstverleugnung" tritt uns im Leben der heiligen Elisabeth hellglänzend entgegen, und wir sehen, wie durch Gottes Gnade St. Elisabeth „irdisch abwärts, himmlisch aufwärts" geführt wird.

Ein Heiligenleben ist es, das uns in der „guten heiligen Frau Elisabeth" mit ihrem, „süßen treuen goldenen Herzen" vor Augen

gestellt wird, aber es ist ein Heiligenbild, das gerade für unsere Zeit seine besondere Vorbildlichkeit hat.

Das ist das Lieblichste an dieser lieblichen Frauengestalt, daß sie in mystischen Höhen der Heiligkeit wandelte und dabei doch so menschlich natürlich blieb, daß ihre Großtaten der Tugend nicht unerreichbar über uns schweben, sondern im Boden des Alltags wurzeln. Welch ein Ideal des Klassenausgleiches, der Versöhnung der sozialen Gegensätze hat in dieser Frau des dreizehnten Jahrhunderts gelebt, die in ihrer Demut tiefer stieg, als je eine Königstochter gestiegen ist! Welch ein tiefes Empfinden für fremde Not und soziale Hilfstätigkeit! Darum ist St. Elisabeth in besonderer Weise die Heilige unsers Zeitalters, das sich gerne das soziale nennt. Aber auch das ganze Bild des Mittelalters in seiner vollen Anschaulichkeit und Ursprünglichkeit sehen wir im Leben dieser Heiligen, gleichsam eine lebendige Kulturgeschichte dieser Epoche, nicht in der Form künstlich zusammengestellter, von der Wurzel losgerissener Einzelheiten, sondern in einem einzigen, wirklichen, tatsächlichen Menschenleben. St. Elisabeth hat sich bei all ihrem Jenseitsstreben ihr tiefes und heiteres deutsches Gemüt bewahrt. Darum steht sie da, umwoben vom Rauschen des deutschen Waldes und dem Zauber der herrlichsten deutschen Burg, in der Schar der nationalen Größen Deutschlands als die edelste berühmteste deutsche Frau.

„Hätte Alban Stolz", sagt Bischof Hefele, „auch nichts anderes als dieses nach Form und Inhalt wahrhaft klassische Buch geschrieben, sein Name wäre unsterblich, solange die deutsche Sprache besteht."

In drei Bänden hat Alban Stolz seine Tagebücher der Öffentlichkeit übergeben unter dem Titel: „Witterungen der Seele", „Wilder Honig" und „Dürre Kräuter" (1867—1876). Diese Tagebücher sind Werke insofern einzig in ihrer Art, als der Verfasser darin das Innerste seines Herzens, die Anmutungen und wechselvollen Stimmungen seines reichen Gemüts- und Seelenlebens dem freien Einblick aller offen darlegt. Sein Denken, Ringen und Streben, die natürlichen und übernatürlichen Bewegungen seines Innersten spiegeln sich darin ab mit einer unvergleichlichen Frische und Lauterkeit. Wenn uns in all seinen Werken Alban Stolz als eine abgeschlossene, klare, starke religiöse Persönlichkeit entgegentritt — in den Tagebüchern sehen wir, wie dieselbe geworden, wie

sie errungen ist in steten, oft schweren Kämpfen, in Ängsten und Nöten der Seele.

Nach Wahrhaftigkeit ging stets das Streben von Alban Stolz. Gott und sich selbst gegenüber vollkommen aufrichtig zu sein, keinen Schleier über sein Innerstes, sein Denken und Wollen, Empfinden und Fühlen, Leben und Handeln zu werfen, zur vollen Klarheit zu kommen über die geheimsten Beweggründe, die ihn leiteten, sich nicht selbst zu entschuldigen, sondern ganz eigentlich schonungslos Kritik an dem eigenen Ich zu üben — das war der Hauptgrund, warum Alban Stolz ein Tagebuch führte, und er hat es geführt in Wahrhaftigkeit und Demut. Zugleich aber zeigen diese Tagebücher auch die ganze Innigkeit seiner Liebe zu Gott, die Größe und den Ernst seines Strebens nach Selbstverbesserung und Selbstveredelung und die Wachsamkeit über das eigene Herz.

Die Worte, mit denen Alban Stolz in seinen Tagebüchern den tiefsten Empfindungen seines Herzens Ausdruck gibt, gehören zum Zartesten, Innigsten, Gemütvollsten, Poesiereichsten, das die deutsche Literatur besitzt.

*

Schon in jungen Jahren hat Alban Stolz gerne zum Wanderstab gegriffen und kleinere Reisen meist zu Fuß gemacht. Nachdem er eine Stellung erlangt, die ihm längere Ferien gewährte, benützte er seine freie Zeit sehr oft zu größeren Reisen; über einzelne derselben hat er der Öffentlichkeit in seiner Art Bericht erstattet. Er war der Überzeugung, daß die Seele des Menschen unendlich mehr wert ist als alles Materielle, ja daß schon ein einziger Gedanke des Menschen höher steht, als alles, was mit den Sinnen wahrgenommen werden kann. Diese Anschauung gab seinen Reisen und Reisebeschreibungen ihre Originalität.

Seine Eigenart brachte es mit sich, daß Alban Stolz vieles sah und beachtete, was Andere meist wenig interessiert und daß er so manches ganz gleichgültig am Wege liegen ließ, was gewöhnlich angestaunt und bewundert wird. In der Fremde, wo „der Staub der Alltagserlebnisse" ihn nicht beengte und „die frische Luft stets wechselnder neuer Begebnisse" ihn umwehte, da wurde es ihm so von Herzen wohl, da konnte er sich seinem innersten Wesen gemäß gehen lassen, da fühlte er am meisten den religiösen Zug der Menschenseele nach Gott.

Alban Stolz reiste in einer Weise, die seiner nach innen gekehrten, die Einsamkeit liebenden, zugleich aber für die Schönheiten der Natur so tief empfindenden Seele entsprach. Meist reiste er allein und ging nicht auf den breiten Wegen der gewöhnlichen Reisenden. Aller Weichlichkeit abhold, mutete er sich auf der Reise oft große Anstrengungen zu, fand aber, daß dies ganz besonders beitrug zur Kräftigung seiner Gesundheit nicht weniger als zu seinem seelischen Wohlbefinden.

Im Herbst 1850 sollte sein so lange schon gehegter Lieblingswunsch, Spanien zu besuchen, zur Ausführung kommen. Oft schon hatte ihn seine Phantasie in jenes romantische Land und seine Naturschönheiten geführt; unter „jenem Gluthimmel und jenen Glutmenschen" hoffte Stolz wieder zu einem bessern Leben angeregt zu werden. Über Basel und Genf führte die Reise, die noch zum größten Teil mit dem Postwagen gemacht wurde, nach Lyon und von da nach Avignon und Marseille. Bald war dann das Land seiner Sehnsucht erreicht. Nur wenige Wochen weilte Alban Stolz in Spanien, und nur einen kleinen Teil des Landes und des Volkes konnte er sehen. Doch die ihm eigene Beobachtungsgabe gestattete ihm, auch in kurzer Zeit eine Fülle von Anschauungen zu sammeln und ein Buch über seine Reise zu schreiben, das noch jetzt nach mehr als einem halben Jahrhundert stets wieder neu aufgelegt wird. Allerdings wollte er keine Reisebeschreibung im gewöhnlichen Sinne des Wortes geben, sondern hatte ganz andere Zwecke bei der Abfassung seines Buches. Ihm sollte die Reise nach Spanien den Stoff bieten, am Faden der Reisebeschreibung „über Zuständlichkeiten und Ansichten der sogenannten vornehmen Klassen" sich auszulassen, „und zwar mit aller Rücksichtslosigkeit". Das tat denn auch Alban Stolz. Herausgefordert durch die vielfach herrschende Unnatur und Heuchelei der vornehmen Gesellschaft, geißelt er mit ebenso viel Mut wie köstlicher Satire die hochmütige, feige, menschenfürchtige Charakterlosigkeit so vieler Gebildeten. Wohl sind seine Worte oft herb und hart, doch stets ist man überzeugt, hier spricht einer, dem es einzig darum zu tun ist, der besseren Menschennatur zu ihrem Rechte zu verhelfen.

Das gesunde Urteil, der plastische Stil, der lebenswarme Humor, der in keinem seiner übrigen Werke so frisch zutage tritt, vor allem das tief christliche Gemüt, das die Dinge dieser Welt nur sub specie aeternitatis wertet — all dies macht „das Spanische für die

gebildete Welt" zu einer Reisebeschreibung, die jung und frisch geblieben.

Einen mehr religiösen Charakter als die Reise nach Spanien und ihre Beschreibung trug die Wallfahrt ins heilige Land, die Alban Stolz im Jahr 1855 ausführte und die er in seinem Buche „Besuch bei Sem, Cham und Japhet" (1857) schildert. Originell, volkstümlich, gemütreich und erbaulich beschreibt er in diesem Werk die für jeden Christen bedeutsamen Stätten des Lebens und Leidens des Heilandes. Obwohl das Buch ernst gehalten, „zuckt und wetterleuchtet" doch da und dort des Dichters Humor. Ob Alban Stolz die Natur schildert und die Herrlichkeit und Weihe des Tabor in Worte kleidet, oder ob er seelische Zustände zeichnet und uns miterleben läßt, was er in der Tiefe seiner Seele auf Golgatha empfunden, oder ob er die Torheiten der Menschen und die Armseligkeit der Menschennatur mit der Lauge seiner Satire übergießt, stets bleibt er originell, fesselnd, anregend und lehrreich. Die ganze bunte Fülle der Erscheinungswelt, die wechselnden Gegenden, die Vorkommnisse des Tages, die begegnenden Personen — all dies ist ihm der Gegenstand des Denkens und Nachdenkens, über all dies weiß er seine oft tiefsinnigen, oft eigentümlichen, bisweilen absonderlichen, immer aber höchst selbständigen Variationen zu schreiben.

*

In jungen Jahren war Alban Stolz von dem Wunsche durchdrungen, „recht vieles und großes für die Sache Gottes wirken zu können" und als „starker Eiferer" tätig zu sein für die religiös sittliche Hebung des Volkes. In der Tat ist er ein starker Eiferer geworden gegenüber dem religiösen Tiefstand und den moralischen Krankheiten des Jahrhunderts in seinem engern Vaterland und darüber hinaus in ganz Deutschland. Ihm ward gegeben zu hunderttausenden von christlichen Herzen zu sprechen, in ihnen die Flamme der Religion neu anzufachen und so beizutragen zur Hebung des christlichen Volkes.

Alban Stolz wollte einer Idee dienen, der höchsten Idee, der Verherrlichung Gottes und dem Heile der Seelen. Im Dienste dieser hohen reinen Absicht steht seine gesamte schriftstellerische Tätigkeit. Mit dem ganzen Ernst des religiösen Verantwortlichkeitsbewußtseins faßte er seinen Beruf als Volksschriftsteller auf.

Sein ganzes Schrifttum ist in Absicht und Ausführung ein heiliger Gottesdienst. Deshalb haben alle seine Schriften eine ganz klare und klar ausgesprochene Tendenz. „Es ist mein Beruf, die christliche Wahrheit zu verbreiten, ohne Rücksicht, ob sie erfreut oder wehe tut und wie meine Person dabei fährt."

Stets legte Alban Stolz in seine Werke seine ganze Seele hinein, er schrieb sie gleichsam mit Feuer und Blut. Eben deshalb weil alles, was er schrieb, aus der Tiefe seiner eigenen Seele hervorging, darum traf er auch den Volkston, und es war ihm gegeben, das Wort zu finden, das die Seele des Lesers in ihrem Innersten erfaßt.

Alban Stolz war ein Seelenkenner ganz einziger Art; bis in seine tiefsten, verborgensten Falten war ihm das Menschenherz bekannt. Er war ein scharfer Beobachter, der für die geheimsten Regungen des eignen und fremden Herzens einen tiefen Sinn und ein erleuchtetes Verständnis hatte und über die Motive und Handlungen und den Gang der seelischen Entwicklung Klarheit zu gewinnen wußte. Mit der dichterischen Feinfühligkeit, die ihn auszeichnete, mit einem hohen sittlichen Ernst verbindet sich bei ihm der schalkhafte Humor, der das Herz des Lesers erfreut, weil er zu lachen weiß auch mit der Träne im Auge. Als echter Humorist versteht es Alban Stolz, die aufgeblähte irdische Größe in ihrer wahren Kleinheit zu entlarven und das scheinbar Kleine durch den Nachweis, daß in ihm das Große schlummert, zu erheben.

Was der Sprache von Alban Stolz ihr tiefste Kraft und ihre erschütternde Eindringlichkeit verleiht, das ist die Festigkeit und Sicherheit der religiösen Überzeugung, die aus jedem Satze spricht, jene Überzeugung, zu der sich der Verfasser in den schweren innern Kämpfen seiner Jünglingsjahre durchgerungen. So ist er zu einem Volksschriftsteller von einzigartiger Bedeutung geworden, unerreicht in der volkstümlichen Darstellung, unübertroffen an sittlichem Ernst, heiligem Freimut und unbestechlicher Wahrheitsliebe. Er schreibt klar, anschaulich, allzeit in farbenreichen Bildern. Dem einfachen Volksverstand weiß er selbst die erhabensten Lehren des Christentums in plastischer Klarheit zu bieten; aber auch der Hochgebildete findet da kräftige Geistes- und Herzensnahrung.

Was Alban Stolz in religiöser und sittlicher Beziehung, auch in Weckung eines gesunden politischen Sinnes in einer Zeit, die hierin ziemlich flau und verflacht war, im Volke getan und durch seine

Schriften noch fortwährend wirkt, gehört zu den großen geistigen und moralischen Leistungen, die nur jene zu vollbringen vermögen, die sich nicht selbst, denen aber andere den Titel eines Erziehers des Volkes geben.

*

Alban Stolz trug in sich ein Naturgefühl von so wundersamer Tiefe, daß F. Hettinger mit Recht von ihm sagen konnte: „An manchen Stellen seiner Schriften ist es uns, als klängen alle Stimmen dieser sichtbaren Schöpfung wie ein harmonisches Geläute zusammen und hallten in seiner Seele wieder, die, feiner organisiert als die unsere, diese geheimnisvollen Rufe vernimmt und deutet." Ihm war die ganze Natur das Werk, worin der Schöpfer seine eigenen Vollkommenheiten skizziert und die Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung in den verschiedensten Bildern und Gleichnissen angedeutet hat. „Die Natur", sagt er, „ist Hieroglyphenschrift; Gott lehrt uns in der Natur, durch die Geschöpfe hohe geistige Wahrheiten." Ihm waren die sichtbaren Dinge „vorüberwallende Gedanken des Ewigen". So wurde ihm die Natur so recht die Führerin zu Gott, die dem Menschen deutet, wohin er streben soll, wie jedes Pflanzenwesen aufwärts strebt zu seinem Gott, zur Sonne, die ihm das Leben weckt und pflegt. In Gott, in dem er die höchste Wahrheit und höchste Schönheit erkannte, und in der Natur, die immer und überall ihm Gottes Spur zeigte, fand Alban Stolz die reinste und tiefste Freude, die einem Menschenherzen zu fühlen vergönnt ist. Das war seiner Seele tiefste Lust, einsam wandelnd auf die Schöpfung zu lauschen und nachzusinnen über jedes Wort in Gottes gewaltigem Gedicht. Darin lag für ihn etwas unendlich Glückseligeres, als in jeder andern Erdenfreude.

Ganz besonders war es der Wald, wo er sich wohlig fühlte, wie es dem Fisch sein muß im schattigen Dunkel der Meerestiefe. „Wo ist ein Bau so herrlich, wie ein Gewölbe von hohen Baumzweigen und Sonnenschein und Sonnenhimmel darüber? Wo sind Arabesken, wie das Laubwerk des Waldes, das anmutig sich bewegt und schwankt von Schatten zu Licht, von Licht zu Schatten? Wo ist Weihrauch, wie dieser süße Duft aus Busch und Tal? Wo ist Musik, wie das leise Wehen des Augustwindes im Gewebe von Millionen Blättern und Zweigen, und wie das heimliche Rau-

schen des Waldbaches? In solchem Tempel steht der Mensch so arm und so sündig! Und doch — in diesem Naturtempel drängt sich der religiösen Seele alsbald nach dem Kyrie eleison das Gloria auf, und, wenn auch unwürdig, will sie das Lob des Herrn verkünden und sich freuen in seiner Herrlichkeit, wie eine kleine Fliege im Sonnenstrahl webt und sich freut."

Wenn Alban Stolz seine Seele in die geheimnisvollen Tiefen der Natur versenkte, wenn er in einem Gewitter Feuer, Wasser, Sturm und Donner „ihr Zauberspiel" treiben sah, da kam ihm „unwillkürlich mit großer Überredung" der Gedanke, es müsse doch auch Wesen geben, welche an diesem wunderbaren Schauspiel, an diesem Walten und Weben in der Luft ihre Freude haben und den Schöpfer dafür loben und preisen.

Jede Jahreszeit hatte für das tiefe Verständnis und die Natursympathie in der Seele von Alban Stolz eine besondere Anziehungskraft und Bedeutung. In jüngeren Jahren war ihm der Sommer mit seiner Gluthitze die liebste Zeit. Da jubelten in ihm „sonnige Gedanken und süße Empfindungen". In seinen späteren Jahren fühlte er sich mehr vom Winter angezogen. Es lag für ihn in der stillen Nacht, oben Sternenhimmel, unten schneebedeckte Erde, etwas Feierliches, Heiliges, etwas von Ewigkeit und ewiger Ruhe. Niemals schien ihm die Natur gleichsam einen so frommen Choral zu singen, als im Schweigen einer Winternacht. „Hier wölbt sich der Sternendom über dem schneeweißen Boden der Erde und den Säulen der Waldberge so ernst und still und einfach — und von der antiken Lampe des Mondes leuchtet das ewige Licht herab. Alles erinnert mich hier an Gott, an Seele, an Ewiges, während sonst jeder Naturanblick etwas Sirenenhaftes in sich hat und das Herz des Menschen ansingt und lockt, die Erde zu lieben und in ihr Leben wohlig unterzutauchen."

Ganz besonders tritt im „Vaterunser" Alban Stolz' vollendete Meisterschaft in der populären Schilderung der Schönheiten der Natur und in der Darstellung ihrer Symbolik zutage. Mit ganz einfachen Worten, beinahe spielend, weiß er auch dem einfachen Mann des Volkes das Verständnis für das Wunderwerk der Schöpfung zu erschließen und ihn zur sinnigen Naturbetrachtung anzuleiten. Selbst komplizierte Vorgänge in der Natur beschreibt er stets mit Worten, die jeder, aber auch jeder verstehen kann. Und doch, welche Kraft, welche Gewalt liegt in diesen Worten!

Man meint die ganze majestätische Schönheit und schreckenerregende Furchtbarkeit des Gewitters mitzuerleben, wenn man im dritten Teil des „Vaterunser" die Schilderung desselben liest, eine Schilderung, wie sie so kraftvoll und so naturwahr in der ganzen deutschen Literatur sich nicht wieder findet.

Das Volk, das den Kalender von Alban Stolz liest, wird praktisch gelehrt, im Buch der Natur zu lesen, wird die Natur immer mehr lieben und freudig jenen Hauch der Poesie verspüren, der darin weht.

Der Verfasser der Kalender für Zeit und Ewigkeit und der vielen kleinen und großen Schriften ist ungezählten Tausenden ein religiöser Führer geworden. Die ersten Kalender „Mixtur gegen Todesangst", das „Menschengewächs" und „Das Vaterunser" fielen in die Zeit, da unter Erzbischof Hermann v. Vikari das religiöse Leben in der Erzdiözese Freiburg wieder neu aufzukeimen begann. Diese Kalender hatten für die verschiedenen Bemühungen des Oberhirten geradezu die Bedeutung von Wegebereitern. Sie gingen nicht still durch das Land, sondern weckten bei den Gutgesinnten helle Begeisterung; die Feinde des echten Christentums aber tobten. Selbst Geistliche nahmen die Schriften durchaus nicht immer freundlich in ihrem Hause auf. Denn diese Kalender rüttelten auch manchem Pfarrer unliebsam das Gewissen auf. Die Schriften von Alban Stolz wirkten mächtig und hatten einen großen, weithin wirkenden Einfluß. Einzelne der Kalender sind in mehreren hunderttausend Exemplaren verbreitet worden. Von verschiedenen Schriften erschienen französische, englische, holländische, dänische, polnische, slowenische Übersetzungen.

Auch in protestantischen Kreisen fanden die Schriften von Alban Stolz vielfach Aufnahme und Wertschätzung. Manche protestantischen Leser wandten sich brieflich an den Verfasser und kamen so mit ihm in dauernden brieflichen Verkehr. Die religiöse und schriftstellerische Eigenart, die erweckende Kraft und Unmittelbarkeit seines religiösen Empfindens, die Wärme, Tiefe und Innigkeit, mit der Stolz die christliche Wahrheit darstellt, der Geist des Glaubens und der Liebe, der aus seinen Schriften hervorleuchtet, der große Eifer für das Heil der Seelen, all dies führte ihm zahlreiche suchende und ringende Herzen zu, die in ihrem Sehnen und Verlangen nach Wahrheit und Klarheit, nach Sicherheit und Seelenfrieden bei ihm Rat und Leitung suchten und fanden.

Nie hat Alban Stolz den ersten Schritt getan. „Ich bin gewohnt," schreibt er einmal, „mit Protestanten nur dann konfessionelle Dinge ernstlich zu besprechen, wenn sie selbst anfangen und Auskunft über Katholisches verlangen." Und wiederum: „Ich bin Protestanten gegenüber im persönlichen Umgang zurückhaltend. Ich habe mit meiner Hausfrau, welche Protestantin ist, noch nie ein Wort über Katholizismus gesprochen, obwohl sie dazu geneigt ist, weil sie nicht selbst davon mit mir spricht."

Wandten sich aber Protestanten, meist unsicher geworden in ihren religiösen Anschauungen durch die Unklarheit, Unsicherheit und Zerrissenheit des Protestantismus, von Zweifeln bedrängt, um Aufschluß an Alban Stolz, so hielt er es für seine Pflicht, seine religiöse Überzeugung auszusprechen.

Das erste, was er solchen suchenden Seelen ans Herz legte, war, recht herzlich zu beten, daß Gott ihnen die Gnade gebe, die Wahrheit zu erkennen und den ernsten Willen in sich zu erwecken, einzig nur den Willen Gottes zu erfüllen. „Bringen Sie täglich Gott das Opfer geistig dar, daß Sie alles tun und leiden wollen, was ihm wohlgefällig ist," ist seine Mahnung. Sodann verlangte er, daß der Betreffende sich genau über die katholische Lehre unterrichte entweder durch Lesung entsprechender Bücher oder durch Unterricht bei einem Geistlichen, und erst dann den ernsten Schritt des Übertritts zur katholischen Kirche tue, wenn er von der Wahrheit derselben überzeugt sei. Als ihm Marie Rosental von Magdeburg, die jahrelang schwankend war, schrieb, sie werde, wenn er es ihr befehle, alsbald in die katholische Kirche eintreten, schrieb er ihr zurück, sie dürfe nur dann Katholikin werden, wenn ihr Gewissen es ihr befehle.

Stolz, der die bei der Mehrzahl der Protestanten tief eingewurzelten Vorurteile gegen die katholische Kirche kannte, war der Überzeugung, daß von Disputationen und wissenschaftlichen Gründen kein Erfolg zu hoffen sei, daß allein die Gnade Gottes und der aufrichtig gute Wille zur Erkenntnis der Wahrheit führe. Deshalb kam er den Irrenden stets mit großer Milde und herzgewinnender Güte, mit Geduld und Nachsicht entgegen.

„Das Wichtigste," meint Stolz, „wenn der Protestant dem Ruf Gottes zur katholischen Kirche nachkommen will, ist der Glaube an das Wort des Apostels: „Die Kirche ist die Säule und Grundfeste der Wahrheit." Diese ist die Autorität, welcher wir uns unter-

werfen müssen; denn Christus hat gesagt: „Wer die Kirche nicht hört, der sei euch wie ein Heide." Keineswegs hat aber uns Christus oder auch die Apostel angewiesen, uns mit der Bibel genügen zu lassen. „Die Kirche weiß noch mehr, als in der Bibel steht, und weiß allein durch den Beistand des heiligen Geistes, der bei ihr bleiben wird bis an das Ende der Welt, die Bibel richtig auszulegen, nicht aber jeder Privatkopf." Gerne empfahl Stolz solchen, die bereits der katholischen Kirche nahestanden, die Verehrung der seligsten Jungfrau. „Rufen Sie auch täglich die liebe Muttergottes an; ihre Fürbitte wird Sie zu der Kirche führen, welche als Wahrzeichen stets und überall erfüllt, was der heilige Geist durch den Mund Mariä vorausgesagt hat im Magnifikat: „Alle Geschlechter der Erde werden mich selig preisen." Brachte ein Protestant seine Vorurteile und Zweifel vor, so wußte Stolz diese in der ihm eigenen, meist sehr kurzen, bisweilen drastischen Weise zu lösen. Hatte aber jemand die feste Überzeugung gewonnen, daß die katholische Kirche von Christus gestiftet ist und die Wahrheit Jesu Christi hat und lehrt, dann erklärte er mit aller Ruhe und großer Entschiedenheit, daß man sich nicht mit Fleisch und Blut beraten, durch keine menschlichen und äußern Anfechtungen sich abwendig machen lassen dürfe, dem erkannten Rufe Gottes zu folgen, sondern daß das Wort des Heilandes befolgt werden müsse: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert." Wohl nahm er dabei die durch die Klugheit gebotene Rücksicht auf die persönlichen und häuslichen Verhältnisse und war bemüht, den Konvertiten den ernsten Schritt möglichst zu erleichtern. Auf Erörterungen, soweit dabei nichts gewonnen werde, mahnt er Julie Meineke, nachdem sie einmal die feste Überzeugung von der Wahrheit der katholischen Kirche gewonnen, solle sie sich nicht einlassen, sondern erklären: ich verlange Gewissensfreiheit und muß meiner Überzeugung folgen.

Derjenige, der zur katholischen Kirche zurückkehrt, soll wenig mit Worten auf Andere einwirken, aber sich angelegen sein lassen, an der eigenen Person zu zeigen, was die Wahrheit und Kraft des katholischen Glaubens wirken kann, indem man sich bemüht, in jeder Tugend zu wachsen und stark zu werden.

Der geistig-sittliche Werdegang solcher Personen, die erst in reifern Jahren zur Erkenntnis der Wahrheit des katholischen

Glaubens gelangten, erweckte das Interesse von Alban Stolz in hervorragendem Maße. Es ergehe ihm dabei, sagt er selbst, wie es ihm in seiner Jugend mit seiner Schmetterlingsammlung ergangen. „Das freute mich wenig, einen fertigen Schmetterling zu bekommen; hingegen hatte ich das größte Interesse dafür, Raupen zu haben und ihre Entwicklung zur Puppe und zum Schmetterling zu sehen. Desgleichen interessieren mich gute Katholiken und ihr religiöses Leben bei weitem nicht so sehr als Protestanten, die der Gnade treu mitwirken und darin die wahre Kirche finden und ergreifen."

Die Zahl der Protestanten, die durch Alban Stolz und seine Schriften zur Überzeugung von der Wahrheit der katholischen Religion und Kirche gelangten, ist eine sehr bedeutende. Über einzelne derselben und ihre seelische Entwicklung sind wir ziemlich genau unterrichtet, von der Mehrzahl kennen wir nur die Namen (vgl. „Fügung und Führung", Konvertitenbilder, Bd. 1—3. Freiburg, Herder).

*

Drei Eigenschaften sind es, die im Leben von Alban Stolz als die Hauptmerkmale seines ganzen Wesens hervortraten: die Wahrhaftigkeit, die Strenge gegen sich selbst, die Barmherzigkeit gegen die Armen.

Der Grundzug seines Charakters war die Wahrhaftigkeit, die Geradheit, die Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit. Er haßte und verabscheute die Lüge, Verstellung, Heuchelei aufs tiefste. Diese Geradheit und diesen Haß gegen alles unwahre Wesen dehnte Alban Stolz sogar auf die Höflichkeitsformen im Umgang und in Briefen aus. Mißbilligend äußerte er sich über die Unterschriften in Briefen, wie „Ihr Diener, Ihr gehorsamster" usw. und gebrauchte dieselben nie. Wurde er von einem Besucher gefragt, ob der Besuch genehm sei, da antwortete er ganz wie es ihm ums Herz war, unter Umständen auch mit einem entschiedenen „Nein". Als ihm bei solcher Gelegenheit von dritter Seite bemerkt wurde, er könnte doch seine Meinung in etwas schonenderer Form aussprechen, erwiderte Stolz: „Ich wurde gefragt, und ich mußte die Wahrheit sagen."

Was Alban Stolz einmal als recht ansah und was er als seine Pflicht erkannte, daran hielt er fest unter allen Umständen, davon

ließ er sich durch nichts abbringen. Menschenrücksichten kannte er nicht, Vorteile irgendwelcher Art suchte er nicht, Auszeichnungen erstrebte er nicht; nie war es ihm um den Beifall, um die Gunst der Menschen zu tun. Er selbst zählt sich zu den „spröden, unbeugsamen Naturen, die gerade dem Strom am liebsten sich widersetzen". Eben weil Menschenfurcht und charakterlose Nachgiebigkeit, feige Rücksicht auf Vorteil oder Nachteil so weit verbreitet sind, blieb er um so mehr fest bei seiner Überzeugung. Gerade der hohle Schein und Flitter, die innere Lüge und Heuchelei der sogenannten bessern Gesellschaft waren ihm, der die Wahrheit so heilig und hoch hielt, im tiefsten Innern verhaßt. „Die Strohkränze der vornehmen Welt voll Torheit und Erbärmlichkeit" kann er, wie er selbst sagt, nicht „goldene Kronen" nennen und „den Leichengeruch nicht als Duft von Zitronenblüten" bezeichnen. Da die Wahrhaftigkeit oft genug im Leben nicht weich und nicht angenehm ist, so zählte auch der bisweilen recht schroffe Vertreter derselben im Umgang so manchmal nicht zu den „angenehmen" Menschen; ja durch seine Wahrheitstreue wurde er nicht selten herb und verletzend; verletzen wollte er nicht, aber klar und deutlich, und öfters auch recht ernst die Wahrheit sagen, das wollte er.

Weil Alban Stolz bei dem, was er als wahr, gut, pflichtgemäß erkannte, unter allen Umständen verblieb und weil er jede charakterlose Nachgiebigkeit verabscheute, ist es leicht begreiflich, daß er, der eben fraglos in mancher Hinsicht ein Original war, nicht selten allzu schroff bei seiner Meinung beharrte, was ihm dann als Eigensinn ausgelegt wurde. Zumal wenn er Verdacht hatte, man wolle ihn dazu bringen, daß er im Hinblick auf menschliche Rücksichten seine Meinung aufgebe oder sein Verfahren ändere, konnte er ein kurzes, hartes „Ich will nicht" sprechen. Vernünftigen Gründen gegenüber aber verschloß er sich nie, wie er sich auch nicht scheute, in irgendeinem Punkte seine Unwissenheit einzugestehen oder einen Irrtum zu widerrufen — die Wahrheit ging ihm über alles.

Von der Wahrheit seiner religiösen Überzeugung war Alban Stolz tief durchdrungen und deshalb bestrebt, sein ganzes Leben nach derselben einzurichten. All sein Denken und Urteilen, sein Wollen und Trachten, Fühlen und Empfinden, sowie sein ganzes äußeres Leben war beeinflußt und regiert vom Glauben, von der Religion. Er wollte immer und überall nur eines:

Gottes Ehre fördern, Gottes Willen erfüllen. Wo immer eine Gefahr den Glauben oder die Religiosität und Sittlichkeit des Volkes, die Freiheit und das Recht der Kirche, den christlichen Unterricht bedrohte, da hielt Alban Stolz es für Pflicht, seine Stimme zu erheben. Da hielt ihn keine menschliche Rücksicht ab, er erschien auf dem Plan, seine Waffen waren schneidig, seine Stimme verhallte nicht ungehört, für die Wahrheit legte er Zeugnis ab.

Alban Stolz war strenge gegen sich und versagte sich fast alles, was nicht gerade notwendig war; er suchte seine Bedürfnisse aufs äußerste einzuschränken. Als Professor mietete er zwei einfache Zimmer, ließ sich den Mittagstisch in seine Wohnung bringen und aß am Abend meist zu einer Flasche Bier ein Butterbrot oder eine Wurst. Seit dem Jahr 1865 bewohnte er im Mutterhaus der barmherzigen Schwestern zwei Zimmer. Dieselben waren auf das denkbar Einfachste eingerichtet. Der Schmuck bestand in einigen Bildern und mehreren Andenken aus dem heiligen Land. Ein Ruhebett oder einen gepolsterten Stuhl duldete er nicht in seinem Zimmer; ebenso wollte er keine Vorhänge, damit sein Blick hinausschweifen konnte in Gottes freie Natur.

Über Genießen, Essen und Feinschmeckerei hatte Alban Stolz seine ganz eigenen Anschauungen, denen er öfters Ausdruck gab. „Ich sehe das Essen als eine andere Gattung von Notdurft an, ein Zeichen der sinnlichen Erniedrigung unseres Geschlechts. Wer ohne Ahnung von der geheimen Schmach, welche im Essen uns angetan wird, demselben wie einem ehrenhaften wichtigen Geschäfte sich hingibt, der scheint mir aus der Tierheit noch nicht herausgehoben. Feinfühlige Frauenzimmer essen gemeiniglich in der Gesellschaft niemals viel, sie wollen wenigstens den Anschein haben, als lebten sie wie Bienen und Schmetterlinge."

Mit jeder Kost, die ihren Zweck erfüllte, war er zufrieden. Die barmherzige Schwester, die ihn jahrelang bediente, sagte: „Es war ihm ganz gleich, was er zu essen bekam; man wußte nicht, daß er etwas gern esse, oder was ihm nicht behage." Ihn ärgerte es, wenn Leute wählerisch im Essen waren, wie er es für unwürdig hielt, wenn Männer das Essen zum Gegenstand der Unterhaltung machten. Aus religiösen Gründen übte er das Fasten weit über das Gebot der Kirche hinaus.

Ebenso war er streng gegen sich selbst in bezug auf den Schlaf.

Sein Lebenlang war er am Morgen außergewöhnlich früh auf. Auch in den spätern Lebensjahren brachte er schon um fünf oder halb sechs Uhr das heilige Meßopfer dar. Die einzige Erholung, die er sich gönnte, war der regelmäßige Spaziergang und in den Ferien eine Reise.

*

Alban Stolz, der für sich so völlig anspruchslos lebte, war ein überaus großer Wohltäter seiner Mitmenschen. Er hatte über das Geld und die Verwendung des Geldes seine ganz bestimmten Grundsätze; nach diesen handelte er auch. Er meinte, wenn man wenig Geld habe, dann bleibe man Herr über dasselbe; wenn man aber viel habe, dann werde das Geld Herr über den Menschen. Das Geld aber sei ein erstickendes Fett, wenn es keinen Abfluß finde. Dem guten Menschen sei es unbehaglich, wenn er sieht, daß seine Mitbrüder notleiden und „er wird ein Kommunist aus Edelsinn". Das Geld hatte für Alban Stolz nur insofern Bedeutung und Wert, als es ihm das Mittel war, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und Werke der Barmherzigkeit zu üben. Es ist erstaunlich, von wie vielen Seiten seine Mildtätigkeit in Anspruch genommen wurde. In Freiburg selbst, aus fernen Gegenden, aus fremden Ländern wußten Bedürftige ihn zu finden. Stolz gab „bis zur Grenze des eigenen Entbehrens" und teilte sein Geld mit den Notleidenden. Er verdiente als Schriftsteller sehr bedeutende Summen; von seiner Besoldung brauchte er nur einen geringen Teil. Alles was er erübrigte, verwendete er für Arme oder sonstige gute Zwecke.

Stolz meinte, das Almosen habe nur dann seinen tiefern Wert, wenn es Ausprägung der Liebe sei, und darum bestehe die wahre Vornehmheit darin, in reichem Maße freigebig gegen Arme zu sein, während man für seine Person sparsam lebe. Besonders gern und eifrig betätigte Alban Stolz seine Barmherzigkeit gegenüber den Kranken. Er hatte eine eigene Gabe, Kranke aufzumuntern und zu trösten. Dabei erkundigte er sich nach den leiblichen und geistigen Bedürfnissen und suchte in beiden Richtungen zu helfen, durch Unterstützung, Sorge für entsprechende Nahrung, Beschaffung geeigneter Schriften usw. Namentlich besuchte er gerne erkrankte Studenten und wendete ihnen seine Sorgfalt zu.

Zeugen seiner uneigennützigen Liebe zu den Mitmenschen sind

besonders seine Bemühungen für die sittliche und religiöse Hebung der niedern Stände und die Sorge für ihr geistliches und leibliches Wohl. Er gründete den Männer-Vincenzverein, übernahm seine Leitung, schrieb mehrere Schriftchen für denselben, und noch als halberblindeter Greis ließ er es sich nicht nehmen, jeden Sonntag der Sitzung desselben zu präsidieren.

Lange und eifrig war Alban Stolz tätig für den Dienstbotenverein, hielt Vorträge in den Versammlungen und veranlaßte fromme Damen, sich des Vereins anzunehmen.

Zu Beginn der fünfziger Jahre gründete Alban Stolz in Verbindung mit mehreren andern angesehenen Herren den katholischen Gesellenverein Freiburgs, der einer der ersten in Deutschland war. Er nahm die Stelle als Präses an und blieb viele Jahre an der Spitze des Vereins. Von liberaler Seite und von der Polizei wurde der Verein mißtrauisch überwacht, obgleich derselbe einzig die religiöse und sittliche Hebung der Mitglieder und ihre berufliche Weiterbildung bezweckte. August Bebel, der bekannte Führer der Sozialdemokratie, gehörte, während Alban Stolz die Stelle des Präses bekleidete, dem Freiburger Verein an und sprach sich auch in späteren Jahren günstig über den Verein aus.

So war Alban Stolz durch und durch ein christlicher Sozialist, unerschöpflich im Wohltun, und ließ sich darin nicht beirren, wenn er bei seinem Gutestun auch Enttäuschungen erlebte, was gar nicht selten der Fall war.

Auch im Wohltun ging er seine eigenen Wege, wie er denn darin manche Ansichten hegte, die nicht die gewöhnlichen und hergebrachten sind; so meinte er z. B., herzloser und leichtsinniger könne die Wohltätigkeit nicht geübt werden, als wenn man Lustbarkeiten, Konzerte und dergleichen veranstalte, um aus dem Reinerlös derselben Unglückliche zu unterstützen.

Alban Stolz, der für seine Person nie das Brot der Armut gegessen und deren Leiden nicht aus eigener Erfahrung kannte, hat aus Liebe zu seinen Mitmenschen die „freiwillige Armut" und die christliche Barmherzigkeit in einem Maße geübt, daß ihm mit Recht der Name eines „Vaters der Armen" zuteil geworden ist.

*

In den letzten Jahren seines Lebens war Alban Stolz häufig von Krankheiten heimgesucht. Er aber wollte von Schonung und

besserer Pflege nur wenig wissen. Der Aufenthalt in Vorarlberg oder in der Posthalde im badischen Höllental kräftigte ihn meist so, daß er mit Beginn des neuen Semesters auch mit neuem Mut die gewohnte Arbeit wieder aufnehmen konnte. Da verlor er aber ganz plötzlich im Juni 1875 das Augenlicht so weit, daß er nicht mehr lesen konnte. Von da an war er bei seinen literarischen Arbeiten auf Hilfskräfte angewiesen, die sich ihm auch bereitwillig zur Verfügung stellten. Im Kolleg las einer der Studierenden das Heft vor und diktierte dasselbe, nachdem Stolz seine Erläuterungen hinzugefügt.

Seit längerer Zeit leidend, fühlte sich Alban Stolz im Sommer 1883 angegriffener als sonst. Auch ein Aufenthalt im Schwarzwald brachte keine wesentliche Besserung. Zu Atembeschwerden gesellte sich gänzlicher Mangel an Eßlust. Am 16. August 1883 konnte Alban Stolz sein fünfzigjähriges Priesterjubiläum feiern, eine Festlichkeit, zu der ihm vom gesamten Klerus der Erzdiözese Freiburg, vom Erzbischöflichen Ordinariate, von der theologischen Fakultät, von seiner Vaterstadt Bühl Adressen und eine übergroße Zahl von Glückwunschschreiben zuteil wurden. Soweit es ihm möglich war, beantwortete er dieselben persönlich.

Noch bereitete ihm eine innige Freude sein letzter Kalender für das Jahr 1884, worin er mit Herzlichkeit und doch zugleich mit Kraft und Ernst die acht Seligkeiten behandelte und den er mit einer Danksagung an alle jene schloß, die seiner an seinem Priesterjubiläum gedacht.

Am 23. September erschien im Namen des Männer-Vincenzius-Vereins ein Aufruf zugunsten der Armen — seine letzte literarische Tätigkeit.

Nach schmerzloser Krankheit schied Alban Stolz am 16. Oktober 1883 aus diesem Leben. Die letzten Worte, welche die um das Sterbelager knieenden Schwestern zu vernehmen vermochten, waren: „Vergelts Gott für alles." Seine letzte Ruhestätte fand er in der prächtig gelegenen Gottesackerkapelle seiner Heimat Bühl.

Alban Stolz war ein Original, das man nicht mit Unrecht den mittelalterlichen Heiligenbildern verglichen hat, die nicht so weich, so formvollendet, abgerundet, gefällig sind, wie die modernen, aus denen aber ein echt christlicher Geist, ein hoher Ernst, eine tiefe Frömmigkeit spricht. Schon seine körperliche Erscheinung, seine Kleidung, sein Gang, seine Art zu sprechen, waren eigenartig. Die

äußere Erscheinung hatte nichts Blendendes; er war klein und schmächtig von Gestalt. Seine Züge waren fast stets ernst, doch dabei freundlich. Die Stirne war hoch und breit und zeigte in Verbindung mit den in der Regel hinter einer mächtigen Brille fest und forschend hervorblickenden Augen den an innere Beschauung und scharfe Beobachtung gewöhnten Denker. Meist wortkarg, wußte er zuzuhören und sprach stets sachlich, ruhig und mit scharfer Betonung.

Langsam und gemessen gleichmäßig war sein Schritt, seine Kleidung in jungen und alten Tagen ohne jede Rücksicht auf Mode, stets dieselbe, überaus einfach, meist abgetragen.

Alban Stolz hatte in mancher Beziehung etwas Auffälliges, Eckiges, Hartes — aber es war alles an ihm klar, ehrlich, gediegen, durchleuchtet von einem großen Geist und edlen Charakter.

Gegen die Fehler und Schwächen seiner Naturanlage hat Alban Stolz zeitlebens angekämpft, hat an sich und seiner Veredelung und Selbstvervollkommnung gearbeitet und sich durchgerungen zu einem wahrhaft großen Charakter mit einer klaren, fertigen Überzeugung und Lebensanschauung, der er in alleweg und immer treu geblieben.

Mit den Jahren wurde er immer freundlicher, milder, geläuterter, schliffen sich mehr und mehr die Kanten und Ecken ab, die sein Wesen in der früheren Zeit zeigte.

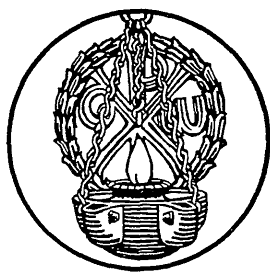
So steht Alban Stolz da als der Mann von festem unerschütterlichen Charakter, als der Vertreter und Verteidiger der christlichen Wahrheit, als das Vorbild der christlichen Barmherzigkeit, als der Volksschriftsteller von Gottes Gnaden, zu dessen Werken man ein zweites, drittes, fünftes Mal zurückkehrt und jedesmal sich daran erfreut, erheitert, erbaut und innerlich ein besserer Mensch wird.

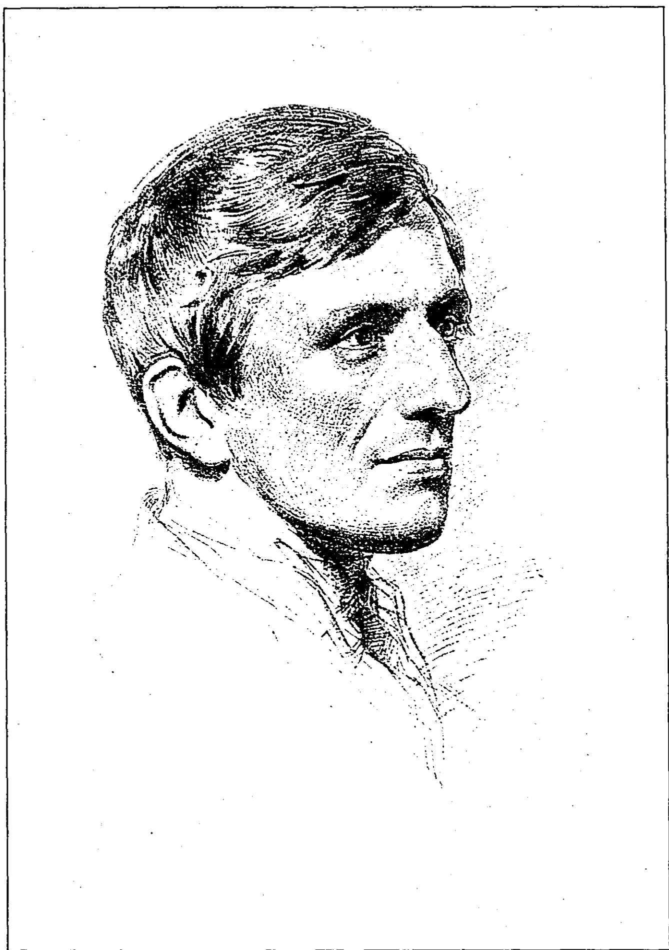
*

1. Manuskripte: Tagebuchhefte von Alban Stolz. 1827—1842.
2. Die Werke von Alban Stolz.
Die Werke von Alban Stolz sind erschienen bei Herder in Freiburg in einer Oktavausgabe von 21 Bänden, teilweise illustriert, und in einer billigen Volksausgabe von 12 Bänden, worin die Legende und die Predigten nicht enthalten sind.
3. Hägele, J. M., Alban Stolz nach authentischen Quellen. 3. Aufl. 1889.
4. Schmitt, Jakob, Erinnerungen an Alban Stolz. 2. Aufl. 1908.
5. Herz, Hermann, Alban Stolz. In: Zeit- und Lebensbilder, 16. Heft.

John Henry Newman

von Matthias Laros





John Henry Newman

Die Angehörigen zweier Kirchen werden stets eine gegensätzliche Beurteilung erfahren, und da die Wertmaßstäbe bei der Auswahl, Gruppierung und Deutung des Materials mehr oder weniger bewußt entscheidend mitwirken, wird auch die Darstellung, „wie es eigentlich gewesen ist", eine in wesentlichen Punkten verschiedene bleiben.

Newman schien nach einem langen Leben der Verkennung und Verketzerung sowohl von seiten der Gemeinschaft, die er verlassen, als auch der andern, in die er eingetreten war, eine Ausnahme zu machen. Am 19. August 1890 vereinigten sich an seinem Grabe auf dem Friedhof der kleinen Klosterkirche des Oratoriums zu Rednal bei Birmingham die Stimmen beider Kirchen zu einer stillen, prunklosen Totenfeier, die in ihrer Einmütigkeit und Geistigkeit nur außergewöhnlichen Naturen zuteil werden. Was dort und später von den beiderseitigen Wortführern zum Ausdruck gekommen ist, bedeutete nichts Geringeres, als daß der mächtigste und tiefdringendste Einfluß auf die religiöse Kultur innerhalb der angelsächsischen und zum Teil auch der romanischen Welt seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts von ihm ausgegangen ist. „Das Geschlecht, dem Byron und Shelley das Wiegenlied gesungen, für das Coleridge philosophiert, Sir Walter Scott eine untergegangene Welt wieder entdeckt, Carlyle und Macaulay Geschichte geschrieben, John Stuart Mill das utilitarische Dogma und Darwin eine veränderte Naturanschauung aufgestellt haben, nennt den Namen John Henry Newmans als desjenigen, der am tiefsten auf die Gemüter gewirkt und die Geister am stärksten bewegt hat. Bis zum letzten Tage eines fast neunzigjährigen Lebens war dieser Einfluß ein ausschließlich religiöser, ausgeübt von einem Manne, der auf geistigem Gebiet und in der Literatur ersten Ranges war." (Blennerhassett.)

Aber einige Zeit nach seinem Tode ist ein schwer gerüstetes Werk auf den Plan getreten (Dr. Abbott), das die religiöse Psyche des Konvertiten einer eindringenden Kritik unterzieht und dessen Verdienst bleiben wird, daß die Nachwelt nach dem Wunsche des Kardinals selber, d. h. ohne Hymnen und

Kanonisierungsstimmung, aber mit menschlich desto größerer Verehrung an ihn herantritt und ihn vielfach als den religiösen Genius der Gegenwart betrachtet. Obwohl von ganz bestimmten dogmatischen Auffassungen ausgehend, die seinen opferreichen Übertritt aus einer Konfession in die andere forderten, ist seine Botschaft doch keine exklusiv konfessionelle, sondern eine allgemein christliche der Liebe und des Friedens, deren Ziel nur das Leben in Gott mit dem Ernst des Neuen Testamentes war. Seine anglikanischen Predigten können fast ohne Änderung auf jeder christlichen Kanzel vorgetragen werden und werden auch in Deutschland, England, Frankreich und Italien von Mitgliedern des Episkopates zur Nachahmung und Verwendung empfohlen. Besonders das gegenwärtige Geschlecht, das die Wahrheit seiner pessimistischen Betrachtung des Weltgeschehens an sich erfahren hat und das über die Trümmer der nationalen Wirklichkeiten zu den transzendenten Tiefen unseres Daseins vordringen will, wird in ihm einen wertvollen Führer finden. Was in Alfred Mombert und seiner Richtung in Poesie und Kunst um Ausdruck und Form ringt, ist der tiefste Inhalt seines Lebens gewesen, und die konkrete Art seines Denkens und Dichtens führt unmittelbar zu den Toren des Mysteriums, das Nietzsche und Strindberg als letztes Wort der modernen Geistesentwicklung geahnt und zu dem den Weg zurückzufinden die Schicksalsfrage der neuen Zeit ist.

*

Der Schlüssel zur Erklärung seines Wesens wird von einem großen Teil der Biographen in der Genealogie gesucht. Sein Vater entstammte einer holländischen Judenfamilie, die 1675, kurz vor dem Tode Spinozas, nach England übergesiedelt war und dort Bankgeschäfte betrieb; er hatte sich früh der Londoner Loge angeschlossen und nahm darin eine leitende Stellung ein, ließ aber seiner Gattin in der religiösen Erziehung der Kinder freie Hand und beschränkte sich darauf, in der Familie eine edle Humanität, besonders Musik und Literatur, zu pflegen. Die Mutter, Jemina Fourdrinier, gehörte einer französischen Hugenottenfamilie an, die 1685 bei der Zurücknahme des Ediktes von Nantes nach England geflüchtet war und es in der Papierfabrikation zu Wohlstand gebracht hatte; im Gegensatz zu ihrem Manne war sie von tief re-

ligiös-kirchlicher Gesinnung und machte ihre Kinder früh mit der Bibel vertraut, so daß John Henry, geboren 21. Februar 1801, sie schon beim Eintritt in die Schule großenteils auswendig wußte. Die Mischung beider Elemente tritt vor allem in der eigenartigen seelischen Problematik des spätern Kardinals der römischen Kirche deutlich hervor. Er selbst hat die Polaritäten seines Innern, die Vereinigung nüchterner, mathematischer Begabung (nach Aufgabe seiner Stellung in der Hochkirche wollte er anfangs Ingenieur werden), eines auf die praktischen Bedürfnisse des Lebens gerichteten Blicks und diamantklarer, bis an die radikale Skepsis reichender Verstandesschärfe mit mystischer Weichheit und Tiefe, mit sublimer Weltvergessenheit und dichterischer Phantasie, die Dantesche Visionen schaute, ferner die Verbindung eines stahlharten, männlichen Willens mit frauenhafter Zartheit und spröder Zurückhaltung, die sich schon in seinem Äußern zeigten, — am schmerzlichsten empfunden, und Pflicht des Biographen ist es, mit äußerster Behutsamkeit an die Beurteilung dieser Gegensätze und die Deutung einzelner Äußerungen heranzutreten.

Die drei Richtungen, die gegenwärtig um die Führung des christlichen Gedankens streiten, die Fortschrittlichen, die Intransigenten und die Kompromißler, können sich sämtlich auf Newman berufen. Mit Leibnizscher Sensibilität empfindet er die Wahrheitsmomente und -schranken der einzelnen Parteien, stellt Gründe und Gegengründe mit gleicher Eindringlichkeit dar, so daß die eine Hand zu nehmen scheint, was die andere gegeben, und sein schriftstellerisches Genie hat sichtlich Freude daran, die verschiedenen Seiten, Gesichtspunkte und Nuancen einer Sache gegeneinander auszuspielen und schließlich das Objekt oder den Vorgang in seiner konkreten Rundung vorzustellen. Es war nicht ausschließlich Torheit, wenn Kingsley hinter dem virtuosen Spiel mit Adjektiven und Adverbien noch einen geheimen Sinn vermutete und nach Newmans eigentlicher Meinung fragte: „What then does Dr. Newman mean?“ Torheit war es nur, und Wiederholung macht es nicht richtiger, eine ungewöhnliche geistige Rezeptivität und vorsichtige Maßhaltung, verbunden mit der schillernden Poesie eines attischen Stiles, für Unehrlichkeit oder einen ethischen Mangel zu halten. Er selbst nennt seine Art nach dem Vorgang der alexandrinischen Schule „Ökonomie“ und sucht sie gegenüber früh geäußerten Vorwürfen der Zweideutigkeit und Halbheit — ein

deutscher Benediktiner nannte Newman noch vor kurzem eine Advokatennatur (!) — in seiner „Geschichte der Arianer" eingehend aus Schrift und Tradition zu begründen und in späteren Schriften gegen Doppelzüngigkeit scharf abzugrenzen. Dieselbe Eigenschaft hat auch seinen Konversionsprozeß unendlich verlangsamt, so daß der Schein absichtlichen Zögerns entstehen konnte. Während die Gegner längst das Ende voraussagten, und sein Bruder bereits 1825, also acht Jahre vor der traktarianischen Bewegung, aus seiner Veranlagung heraus die Kirche von Rom als das Ziel aufstellte, bei dem er landen werde, konnte er sich erst 1845 zu dem entscheidenden Schritt entschließen. Schließlich ist ihm diese Eigenschaft im Schoße der römischen Kirche zum Verhängnis geworden. Indem er gewissen Schulmeinungen nicht beipflichten konnte, sondern mit einigem Vorbehalt auf die Seite des modernen Fortschrittsgeistes und historischer Forschung treten mußte, ist er jahrzehntelang beim apostolischen Stuhle verdächtigt und in seiner akademischen Tätigkeit, zu der er sich vor allem berufen glaubte, völlig lahmgelegt worden.

Vielleicht ist auch auf seine semitische Abstammung die vielbesprochene Eigenschaft zurückzuführen, daß er wie wenige die Fähigkeit und Neigung besaß, in das Ethos anderer einzudringen und sich deren innerste Gedankengänge und Intuitionen zu assimilieren. Man hat von ihm gesagt, seine Erfindungsgabe sei gering und seine Originalität bestehe nur darin, fremde Ideen wie im Fluge aufzugreifen, in neue Zusammenhänge einzuordnen und seine Reichtümer daraus zu schöpfen. Auch diese Beobachtung ist nicht ganz unzutreffend. Newman entlehnt viel, aber wie Meister entlehnen. Nicht nur sein intellektuelles Werk, sondern auch die moralische Entwicklung ist fast lückenlos von Vorbildern bestimmt, deren Wechsel sich deutlich nachweisen läßt. Er ist sowohl der Pascal der Provinzialbriefe, wie Philipp Neri, weil er beide kongenial empfindet. Seine Originalität ist von der Art Lafontaines, die mit instinktiver Sicherheit das Homogene aufnimmt und in neuer Prägung wiedergibt.

Das stärkste Erlebnis seiner Jugend und die entscheidende Wendung seines Lebens war die sogenannte „erste Bekehrung". Man hat sie mit der ersten Bekehrung Pascals verglichen, aber damit ihre fundamentale Bedeutung verkannt, weil es nach ihr keiner zweiten mehr bedurfte. In gemäßigt kalvinischen An-

schauungen erzogen, war er in die Lebensauffassung eines „weltmännischen Christentums" hineingewachsen. Newman hat die damalige Hochkirche „eine Kirche von Gentlemen für Gentlemen" genannt und glaubte ihr nichts Besseres wünschen zu können als den Verlust ihrer Güter und die Krone des Martyriums. Die Schilderungen des religiösen Lebens lauten verschieden. Wakeman entwirft aus eigener Anschauung ein Bild mit vielen Schatten; aber auch der edle und geistvolle R. W. Church, der Dechant von St. Pauls, beklagte die Verweltlichung. „Der Reiz der englischen Kirche jener Tage lag in ihrem reinen, einfachen Familienleben; ihr Flecken war ihre beruhigte Weltlichkeit. Ihr Klerus wachte eifersüchtig über seine Rechte und Privilegien, erfreute sich reicher Pfründen, war mäßig, vernünftig, bequem, menschenfreundlich, tolerant, wohltätig... Alles das war gut, selbst bewundernswert: das Leben des neuen Testamentes war es nicht. Die anglikanische Kirche hatte die Religion für die Zivilisation, das erste für das neunzehnte Jahrhundert, den Geist des Evangeliums für eine Nachbildung eingetauscht und schien seiner Aufgabe untreu geworden... Der Prophet hatte aufgehört zu rügen, zu warnen, zu leiden."

Dieser Verflachung und Utilitätsreligion trat um die Jahrhundertwende der Methodismus entgegen und suchte die meist völliger Apathie und Verwilderung anheimgefallenen untern Volksschichten dem christlichen Leben wiederzugewinnen. Trotz vielfacher Mängel und abstoßender Übertreibungen erinnert er an nichts so sehr, als an die Sendung der mindern Brüder des hl. Franziskus zur Reform der Kirche des 13. Jahrhunderts. Im August 1816 trat die Bewegung in Newmans Gesichtskreis und erschien ihm wie eine Offenbarung. Der Eindruck tiefer, ursprünglicher Religiosität war so stark, daß er nach mehr als einem halben Jahrhundert noch sagte, der Knabe sei vorher und nachher nicht mehr derselbe gewesen.

„Als ich 15 Jahre alt war, fand ein gewaltiger Umschwung in meiner Seele statt. Ich kam unter den Einfluß eines bestimmten Credo, und die ersten dogmatischen Eindrücke hafteten so tief in meiner Seele, daß sie, Gott sei Dank, niemals mehr verwischt oder verdunkelt werden konnten... Es bewirkte in mir eine völlige innere Umkehr, von deren Tatsächlichkeit ich auch jetzt noch tiefer überzeugt bin, als von der Tatsache, daß ich Hände und

Füße habe. Es war mir klar, daß der Glaube daran den Tod überdauern werde, und daß ich zur ewigen Seligkeit ausgewählt sei. Ich kann nicht sagen, daß diese Überzeugung mich irgendwie verleitet hätte, in dem Bestreben, Gott zu dienen, lässig zu werden. Mit einer kurzen Unterbrechung hat sie mir stets vor der Seele gestanden und meine Anschauungen tief beeinflußt ... Vor allem hat sie in mir den Gedanken gefestigt, daß es nur zwei unbedingt sichere Wesen für mich gebe, die den Beweis ihres Daseins in sich selbst tragen: Ich und mein Schöpfer."

Diese geistige Konzentration eines Fünfzehnjährigen hat nicht viele Parallelen in der Geschichte der Seelen, sicher keine, die sie fast ein doppeltes Menschenalter mit gleicher Zähigkeit und Konsequenz festgehalten und durchgesetzt hat. Das Erlebnis war, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, keine Bekehrung vom Unglauben zum Glauben, auch keine Umkehr von sittlichen Verirrungen, sondern eine religiöse *Einkehr*, und zwar nicht als Resultat seelischer Konvulsionen, aber auch nicht das Fazit schwerer logischer Operationen, wie es überhaupt nicht die Gepflogenheit Gottes zu sein scheint, sich in Stunden der Reflexion und Analyse zu offenbaren, — sondern eine *intuitive Erkenntnis der Gottesidee in ihrer ganzen Tragweite und erschütternden Tiefe*. In ihr liegt das Geheimnis von Newmans innerem Leben und die inspirierende Kraft seines ganzen Werkes; sie beherrscht seine Gedanken- und Gefühlswelt und gibt den Schlüssel zu den Antinomien seines Wesens. *Gott und die Seele*, nichts zwischen ihnen und nichts über ihnen: Das ist *das Grundproblem aller Religiosität* und das unerschöpfliche Thema seiner Pfarrpredigten, seiner Vorträge, seiner Dichtung und seiner Briefe.

„Erhabene, oft vergessene und doch so wahre Lehre! *Für jeden von uns gibt es nur zwei Wesen in der Welt: er selbst und sein Gott.* Denn die äußere Lebensbühne, die Welt mit ihren Vergnügungen und Unternehmungen, mit ihren Ehren und Sorgen, ihren Erfindungen und großen Männern, ihren Reichen und Sklaven der Arbeit, was kann sie uns sein? Nichts, nichts anderes als ein Schauspiel. Und die uns näherstehen, die wir der eitlen Welt nicht zuzählen dürfen, unsere Freunde und Verwandten, die wir lieben müssen, auch sie sind im Grunde nichts für uns; ... an unsere Seele kommen sie nicht

heran, sie können nicht eindringen in unser Inneres, sie können uns nicht eigentlich Gefährten sein. In der zukünftigen Welt wird es mit Gottes Gnade anders sein. Hier aber erfreuen wir uns nicht wahrhaft ihrer Gegenwart, sondern erhalten nur einen Vorgeschmack von dem, was einmal sein wird.“ (Parochial and plain Sermons I, 24.)

So fühlt er sich immer als der Einsame, dem „der Freunde reicher Segen ungesucht und unverhofft vor die Türe kam“, der sich nach Anschluß, Mitteilung, Vertrauen, Liebe sehnt, dem aber die Lippen durch die erste Gottesoffenbarung verschlossen sind, um sich an niemand und an nichs zu verlieren. „One who could love them, but who durst not love.“ Das sind die beiden Pole, zwischen denen sich Newmans Gefühlsleben bewegt, und auf dem Grunde seiner Seele lag die tragische Resignation, daß er keine Synthese über ihnen zu finden vermochte. Schon im Jahre 1824 hatte er, von der Beerdigung seines Vaters zurückkehrend, die Worte Pascals in sein Tagebuch geschrieben: „Je mourrai seul“; als er die Auflösung nahefühlte, entließ er die Brüder des Oratoriums mit den Worten: „I can meet my end alone.“ Aber zwischen ihnen liegt der harte Kampf einer religiösen Seele mit ihren Siegen und Niederlagen, ihren Klagen und Zweifeln, ihren Hoffnungen und Enttäuschungen.

„Ich kann Ihnen meine Empfindungen nicht beschreiben“, läßt er seinen Romanhelden Reding sagen, „aber die Worte des Psalmisten: Ich bin ein Fremdling auf dieser Erde, drücken aus, was ich fühle.“ Nach dem Tode seiner Mutter und dem Tode H. Froudes schrieb er an seine Schwester: „Ich übe mich, in Gegenwart der Toten zu leben. . . . Gottes Absicht bestimmt mich zur Einsamkeit; er hat mich geistig so veranlagt, daß ich im ganzen den Sympathien der Menschen entzogen und auf ihn allein angewiesen bin.“

Man darf diese freiwillige Isolierung nicht mit stoischem Stolz, den „Autozentrismus“ nicht mit egoistischer Härte verwechseln. Newman war Priester und als solcher mitfühlend, hingebend, selbstvergessen, wie es die Pflege der Cholerakranken in Oxford beweist. Die englische gebildete Welt hat in ihm einen Seelenführer erster Ordnung verehrt, und seine Freunde hätten ihm nicht mit solcher Wärme und Ausdauer angehangen, wenn er nicht durch eigene Liebe ihre Sympathie geweckt hätte. Das einzige Bekennt-

nis der Freundschaft, das er auf den letzten Seiten der „Apologia" abgelegt hat, ist das Zeugnis seiner aufrichtigen Seele, und George Eliot hatte nicht Unrecht, wenn sie voll Wehmut nach der Klosterpforte sah, hinter der man sich so liebte. Aber auch diese Liebe ist von wehmütiger Art, nicht so lieben zu können, wie er möchte, weil er weiß, daß sein Herz seit der Damaskusstunde nur mehr in der Liebe zum Absoluten, Unendlichen Genüge findet. Die Hingabe an die Menschen war nur eine reflexive, pflichtmäßige, um das Reich Gottes unter den Menschen aufzuerbauen. Das Innerste blieb ihm allein und seinem Gotte. Um sich diese Einsamkeit erträglich zu machen, suchte er sich ihre Reize immer von neuem vorzuzaubern. Schon im 17. Jahre besang er ihre magische Gewalt, und auf seiner italienischen Reise faßte er seine steigende Zuneigung in berühmte Verse zusammen, — die Vignys Bewunderung erregt haben und Chateaubriand sich zu eigen gemacht hätte. Aber der Preis war eine Täuschung. Seine Künstlerseele hat die Schwere der Entsagung zu tiefst empfunden und in seinen Predigten oft einer stillen Klage diskreten Ausdruck verliehen.

Die Grundfrage, w a r u m die Gottes- und Menschenliebe, affektiv genommen, in ihrem vollen Ernst sich ausschließen oder behindern sollen, ob nicht Heilige, wie der Vater des Oratoriums Lebensfreude mit höchster religiöser Inbrunst vereinigt und a u s Gottesliebe den Sonnengesang anstimmt, hat er sich nicht gestellt und nicht empfunden. Daß für ihn — trotz seiner sonstigen humanen Auffassung der Askese — ohne weiteres nur die rigorose Lösung in Betracht kam, ist in doppelter Beziehung charakteristisch. Einmal beweist es, mit welcher Gewalt das erste Gotteserlebnis seine ganze Seele ergriffen hat und nichts neben sich duldet; zweitens, daß er zu jenen Naturen gehört, die wie Paulus immer nur e i n e Sache zu fassen vermögen und diese ganz. Aber darin zeigt sich wieder der Gegenpol, daß, während dieser sich wie ein Feuerbrand in Länder und Meere umspannender Tätigkeit verzehrte, Newman in überstarker Reflexion und Empfindsamkeit sich scheu in sich selbst zurückzog. Von Zeit zu Zeit trat er heraus, um ein Werk zu verrichten und hielt auch mit zäher Energie daran fest; aber — man wird an Karl Lamprechts Typen der Reizsamkeit erinnert — seine Seele fühlte sich nur noch tiefer verwundet und trieb ihn immer weiter in sich hinein, um s e i n s c h m e r z v o l l s t e s G e h e i m n i s zu hüten, daß er vielleicht u n f ä h i g zur

Liebe sei. In einem melancholischen Lächeln hat er diese Erkenntnis, wenn sie ihm aufgedämmert ist, zu bergen versucht, und es ist bezeichnend, daß gerade der Zauber dieses milden, verzichtenden Lächelns mehr als begeisterte Hingabe Menschen ein Leben lang an ihn gefesselt hat.

Seine Mutter hatte ihn bereits in der Studienzeit auf einen gewissen Mangel an Selbstvertrauen und einen Hang zur Unbefriedigung aufmerksam gemacht. Aber Newman hat ihn nicht erkannt, sondern schließlich sein ganzes Gefühlsleben davon ergreifen lassen. Er scheint zu den Seelen zu gehören, die weniger lieben, als sie geliebt werden, die darum auch die Neigung, die sie in andern wecken, weder sehen noch verstehen können und so sich selbst und andere unsagbar quälen. Ihre Phantasie ist stärker als ihr Herz, und weil weder die eigenen, noch die fremden Empfindungen dem Übermaß ihrer Vorstellungen genügen, legt sich eine tiefe Enttäuschung über alle geschöpfliche Liebe auf ihre Seele, und ihre einzige, stille Sehnsucht geht nach der Auflösung der irdischen Bande und nach dem Eingang in die Vollkommenheit. Die Akkorde paulinischer Frömmigkeit haben hier ihren Anschlag und klingen im ganzen Gebetsleben Newmans durch. Vielleicht lag dem Zwiespalt auch die metaphysische Erwägung zugrunde, daß die wahre und ganze Liebe in demselben Grade unbefriedigt und enttäuscht werden muß, wie sie die Schranken der Leiblichkeit, des Aus- und Nebeneinander, und die Unmöglichkeit des Ineinander, des gegenseitigen Aufgehens und Zerfließens empfindet, und daß gerade diese Erkenntnis des Stückwerkes das Tor zu der ewigen, unendlichen Liebe ist. Newman hat Deutinger nicht gekannt; aber was dieser auf einer andern Universitätskanzel, damals der ersten in Deutschland, über die innere Tragik der Liebe gesagt hat (Reich Gottes, Freiburg 1862, II, 290) würde er als die metaphysische Deutung seines Wesens bezeichnet haben.

Das erste Gotteserlebnis ist, einer Newmanlegende zum Trotz, der Zentralpunkt seines ganzen Lebens, und gegenüber den Schriftgelehrten, die nur „Werke" gelten lassen, mußte eingehender als bisher die Struktur dieses Gefühlslebens als Quellgrund seiner Werke, seiner Licht- und Schattenseiten, angedeutet werden.

*

Newmans zweite Heimat, wo er auch die stärksten Anregungen erhalten hat, war Oxford. Das Motto der Universität „Dominus illuminatio mea" ist ihm dort zur Wahrheit geworden. Auch nach der Reformbill von 1854 haben Stadt und Hochschule den ehrwürdigen Charakter ihrer 700jährigen Geschichte bewahrt, eine Heimstätte des Gedankens, der Beschaulichkeit und höchster menschlicher Arbeit zu sein, aber auch den ausgeprägten konservativen Zug erhalten, der Lord Actons Scherzwort verdiente, nach Oxford gingen die deutschen Philosophen, wenn sie sterben. Jedenfalls war von der Höhe ihrer Tätigkeit, als diese am lebendigsten waren, und überhaupt von den kontinentalen Geistesströmungen in Newmans Studienzeit dort nichts zu merken. Carlyle hat erzählt, wie man damals über Kant dachte; auch als Coleridge dem Schüler Humes eine Brücke nach England gebaut und einer der ersten Dichter sich zu seinem Interpreten gemacht hatte, blieb er bei Lehrern und Schülern der Universität ein Unbekannter. Newman hat auch später kein Wort von Kant oder Schopenhauer gelesen, obwohl er gerade bei diesem vieles Verwandte bis in erkenntnistheoretische Erwägungen hinein finden konnte; Wordsworth' Dichtung hatte ihm eigentümlicherweise nichts zu sagen, und Mark Pattison konnte bzgl. der philosophischen Literatur von ihm behaupten, die große Entwicklung der menschlichen Vernunft von Aristoteles bis Hegel sei für ihn ein verschlossenes Buch gewesen. Nicht als ob es außerhalb seiner Interessen oder über seiner Fassungskraft gelegen hätte. Er fühlte sich, wie Nietzsche von sich selber sagt, zu sehr von eigenen Gedanken verbrannt, um fremden viel nachgehen zu können. „Was fragen Sie mich über Bücher, ich kenne nichts von Büchern", antwortete er eines Tages einem lästigen Frager. Seine klassische Schulung mit Einschluß der biblischen Sprachen war gut, seine Kenntnisse in den exakten Wissenschaften, besonders Mathematik und Physik, außergewöhnlich. Aber seine europäische Bildung wies, auch für einen Engländer, erhebliche Lücken auf: Deutsches Schrifttum kannte er außer Döllinger kaum und unsere großen Dichter bloß dem Namen nach; von Franzosen las er fast nur Bossuet, de Maistre, Lamennais, Nicolas, Lacordaire und eine Übersetzung von Pascal; von italienischen Dichtern waren ihm einzig Dante und Manzoni, von spanischen nichts bekannt, sogar die viktorianische Ära seines Landes war ihm größtenteils fremd, so daß selbst ein Freund von ihm sagen durfte,

mit Butler und Hume scheine für ihn die englische Gedankenarbeit abgeschlossen zu haben. Auch das Mittelalter interessierte ihn wenig, desto mehr das christliche und das klassische Altertum. In ihnen war er zu Hause.

Als der Vierundzwanzigjährige ins Oriel College als akademischer Lehrer eintrat, war er von der Berührung mit den Methodisten her Anhänger der evangelischen Partei. An der Hochschule lag aber die Führung bei den Liberalen unter dem Vortritt des späteren Bischofs Whateley. Einige Zeit kam er unter dessen bestimmenden Einfluß, aber nur, um bald desto energischer von ihm abzurücken und in seinem Gegensatz den Ausgangspunkt der theologischen Richtung fürs Leben zu nehmen. Das zentrale Gotteserlebnis hatte eine dogmatistische Grundüberzeugung in ihm gefestigt, an die keine Skepsis heranreichte und der jede liberale Umdeutung als schwere Versündigung erschien. Was an kritischem Geist in ihm lebte, betraf — ganz im Gegensatz zur gegenwärtigen Lage — nur Fragen der Konfession und der philosophisch-theologischen Methode. Die Grundlehren von Religion und Christentum, Dasein Gottes und Unsterblichkeit der Seele, Gottheit Christi und Göttlichkeit seiner sichtbaren Stiftung, standen für ihn außer Frage. „Wenn man mich fragt, warum ich an einen Gott glaube, so heißt die Antwort, weil ich an mich selbst glaube; denn ich halte es für unmöglich, an mein eigenes Dasein zu glauben (und dessen bin ich doch unbedingt gewiß), ohne zugleich an das Dasein dessen zu glauben, der in meinem Gewissen als ein persönliches Wesen lebt, das alles schaut und alles richten wird." Er hat einmal, gleich Pascal, diesen lebendigen Gott in seiner persönlichen Beziehung zur Menschenseele kennen gelernt und kann sich darum mit logischen Deduktionen oder rationalistischen Verwässerungen nicht begnügen.

An der Spitze von Newmans Gedankenwelt steht darum das Prinzip des Dogmas als einer übernatürlichen Wahrheit, die nach ihrem Ursprung und Inhalt definitiv und absolut ist, aber in der Aneignung ihrer Tiefe durch den menschlichen Intellekt — er ist ja Geist vom Geiste Gottes — und im Ausdruck durch die menschliche Sprache einer Entwicklung fähig ist und eine Geschichte aufweist. Dementsprechend ist auch das Prinzip des Glaubens ein absolutes: Der Verstand kann die göttliche Wahrheit nur mit unbedingter innerer Zustimmung annehmen und muß jeden Versuch, die Lehren der Offenbarung den Kriterien der Vernunft

zu unterwerfen, über die sie ihrer Natur nach hinausgehen, ohne ihr zu widersprechen, ablehnen. Als Akt des Intellektes berührt sich der Glaube mit der Wissenschaft, verlangt Untersuchung, Vergleichung, Beweisführung, Abgrenzung, Formulierung und öffnet so dem Prinzip der Theologie den Weg. Als Akt des Willens führt er zum Prinzip der Gnade und der Sakramente, die, durch die Menschwerdung des Wortes verdient und eingesetzt, die Vergöttlichung der Menschheit bezwecken, daß der Glaube zum Schauen und die Liebe zum Besitz werde.

Die Grundlage und Voraussetzung dieses Systems ist die Frage, wie wir zur Überzeugung von der Tatsache der Offenbarung kommen, so daß wir trotz innerer Schwierigkeiten und äußerer Einwände an ihren Inhalt glauben können. Newman hat dieser Frage sein Hauptwerk „über die Grammatik der Zustimmung" und einen großen Teil seiner Reden und Predigten gewidmet, und man darf sagen, daß er nach Erschöpfung der scholastischen Argumentation zuerst wieder an augustinische Gedankengänge angeknüpft und der Lösung des Problems, die immer eine persönliche bleiben wird, neue Wege gewiesen hat. Ohne die Beweiskraft der äußeren Argumente zu leugnen, stützt er sich immer wieder auf sein inneres Erlebnis und sucht es in gedanklicher Verarbeitung für sich und andere zum Argument zu formulieren. „Seid versichert, meine Brüder, der beste Beweis, besser als alle Bücher der Welt, besser als alles, was Astronomie, Geologie, Physiologie und wie die Wissenschaften alle heißen, darzubieten imstande sind, ein Beweis, für den Ungelehrten nicht weniger einleuchtend, als für den Gelehrten, — ein Beweis in uns —, ein Beweis von bündiger Klarheit für den Verstand und gewinnender Huld für den Willen, zur Überzeugung vom Dasein Gottes wie von den Grundlehren des Christentums, — das ist der Beweis, welcher aus einer sorgfältigen Beachtung dessen, was das Herz uns sagt, hervorgeht und aus einer Vergleichung der Forderungen des Gewissens mit den Vorschriften des Evangeliums sich ergibt." Auch das Problem des Bösen, das ihn mit am schwersten bedrückt hat und das auch unserer Zeit wieder hart auf die Seele gefallen ist, vermag ihn nicht irre zu machen, ja mit dem Denker von Port-Royal fühlt er sich dadurch desto tiefer auf den Glauben hingewiesen. — „Die Beobachtung der Außenwelt erfüllt mein Herz mit unaussprechlicher Wehmut; was ich da sehe, ist nichts anderes als was der Prophet in der Rolle geschrieben

fand: Klagen, Trauerlieder und Wehe, oder was der Apostel so furchtbar wahr in den Worten schildert: Ohne Hoffnung und ohne Gott in dieser Welt. . . . Was soll man zu dieser Tatsache sagen, die das Herz mit Zittern und den Verstand mit Schwindel erfaßt? Ich kann nur antworten: Entweder gibt es keinen Schöpfer, oder das Menschengeschlecht hat sich im jetzigen Zustande von seiner Gegenwart ausgeschlossen; da es aber einen Gott gibt — die Stimme meines Gewissens und meines Herzens reden zu klar in mir — muß das Menschengeschlecht in irgendeine furchtbare Erbschuld verstrickt sein; es ist nicht mehr im Einklang mit den Absichten des Schöpfers. Das ist eine Tatsache, so sicher wie mein eigenes Dasein, und so wird mir die Lehre von dem, was die Theologen Erbsünde nennen, ebenso gewiß wie die Existenz der Welt oder die Existenz Gottes."

Dieser dogmatischen Grundüberzeugung war nichts natürlicher als willige Unterwerfung unter die kirchliche Autorität, obwohl die Betonung des subjektiven Elementes an sich leicht zu Konflikten führen konnte und als allgemeines Prinzip im Subjektivismus enden mußte. Nachdem seine geistige Entwicklung ihn zur Kirche Roms geführt hatte, trat ergänzend zu dem subjektiven Moment das objektive einer äußeren Autorität, bzw. er fand in ihr die Erfüllung seiner subjektiven Forderungen und war ihr deshalb, ganz abgesehen von seiner natürlichen Abneigung gegen Insubordination, Neuerungssucht und Unabhängigkeitsgelüste, rückhaltlos ergeben. Gehorsam gegen die kirchliche Autorität blieb in der katholischen wie in der anglikanischen Zeit die Richtschnur seines Handelns, auch als die Unterwerfung ihm schwer wurde und England auf seinen Widerspruch wartete.

Der Gegenpol dieses Glaubens- und Autoritätsprinzips war der religiös-theologische Liberalismus jener Tage, und Newman mußte nach kurzer Täuschung sich ihm aus ganzer Seele widersetzen. Der Eifer seines Auftretens und das Unrecht, das er manchem dabei getan, wird erst aus den seelischen Voraussetzungen begreiflich.

Als er auszog, um die Mutterkirche gegen das Eindringen des Liberalismus zu schützen, dachte er am wenigsten an eine Wendung nach Rom.

Die englische Kirche schien ihm die rechte Mitte zwischen den Extremen des Romanismus und Protestantismus, zwischen Überspannung und Verflüchtigung des dogmatischen Prinzips zu halten.

Allerdings war sie seit dem 17. Jahrhundert unter Eduard VI. und seinen Nachfolgern durch protestantisierende Einflüsse von ihrer ursprünglichen Bahn abgewichen und sollte nun wieder auf den Stand der großen Stuartschen Epoche gebracht werden, als Männer wie Andrewes, der Freund Jakobs I., und der Heilige unter seinen Zeitgenossen, Laud, dem ein Papst den römischen Purpur angeboten, James Law, der gelehrte Hammond und vor allem der asketische, furchtlose Kent die Bischofsstühle zierten.

Die führenden Männer in Oxford, der ideensprühende Froude, der Logiker Ward, der Dichter und Priester Keble, der Gelehrte Pusey und einige andere, teilten die Meinung Newmans, daß der Liberalismus schließlich die Absolutheit des Christentums unterminiere und im Atheismus endige, daß der Protestantismus auf dieser Bahn liege und seinem Schicksal immer mehr anheim falle; nur die Urkirche sei der richtige Maßstab des Christentums, und eine Reform des Anglikanismus müsse vor allem an der Hand ihrer Prinzipien erfolgen. In seiner ursprünglichen Form sei er die folgerichtige Entfaltung des Urchristentums und müsse nur wieder auf diese organische Entwicklungsbahn zurückgebracht werden.

In „zeitgemäßen Flugschriften" (Tracts for the Times), von denen die Bewegung den Namen Tractarianismus erhielt, wurde der Kampf frisch gewagt, aber nicht gewonnen. Für Newman endigte er mit dem Rücktritt von seinem Lehramt und der Pfarrstelle an St. Mary und schließlich mit dem katholischen Glaubensbekenntnis, das er an einem Oktoberabend 1845 in die Hände eines Passionistenpaters ablegte, fast zur selben Zeit, als der junge Renan das Seminar von St. Sulpize verließ, um mit gleicher Konsequenz am entgegengesetzten Pol geistiger Entwicklung zu endigen. Was diesem Schritt voraufging und wie die Erkenntnis seiner absoluten Notwendigkeit allmählich in ihm aufdämmerte, wie er gegen sie ankämpfte und stets von neuem Einwände dagegen machte und sie immer weniger widerlegen konnte, wie er schließlich in einer Generalprobe über das Problem der Lehrentwicklung — lange ehe Darwin und Wallace die Idee der biologischen Entwicklung popularisierten — die Gründe für und wider zusammenfaßte und plötzlich mit dem Schwanengesang des greisen Simeon abbrach, als die folgerichtige Entwicklung des Urchristentums zur Kirche Roms, nicht Englands, sich ihm aufdrängte und die Pflicht der Konversion ihm unabweisbar erschien, — das muß man in der Apologia selbst nachlesen.

Gewissenhafter ist selten ein Glaubenskampf geführt worden, tragischer nie, und der unvergängliche Reiz dieser „Bekehrungsgeschichte" besteht darin, daß derjenige, der sie erlebt und erzählt hat, ein Künstler ersten Ranges war; als Seelendokument steht sie kaum hinter den Bekenntnissen Augustins zurück.

*

Es entsprach nicht Newmans Naturell, nach Art vieler Konvertiten mit gespannten Hoffnungen und Illusionen in eine neue Religionsgemeinschaft einzutreten. Er hatte nur den Frieden seiner Seele gesucht und gewünscht, im Stillen den Werken der Frömmigkeit und Nächstenliebe zu leben und vielleicht auch eine seinen akademischen Fähigkeiten und Neigungen entsprechende Stellung zu finden. Anfangs schien sich diese Erwartung zu erfüllen. Von Pius IX. mit Wärme aufgenommen, wurde er bereits 1846 zum Priester geweiht, dann in das Oratorium des hl. Philipp Neri aufgenommen und beauftragt, diese Institution, eine freie Vereinigung von Weltpriestern zur Pflege des religiösen Lebens ohne Bindung durch Gelübde, nach England zu übertragen. Einige Jahre darauf wurde er von Wiseman eingeladen, in London vor einem erlesenen Publikum, zu dem Dickens und Thackeray gehörten, Konferenzen über die schwebenden Fragen zwischen Katholiken und Protestanten zu halten; 1851 gab er öffentliche Vorlesungen über „die gegenwärtige Stellung der Katholiken in England" heraus, von denen einer der ersten deutschen Kirchenhistoriker gesagt hat, daß sie besser als irgendein anderes Buch auf den tiefsten Grund der Differenzen zwischen den beiden Konfessionen gedrungen seien und darum am meisten zu ihrer Verständigung beitragen können.

Aber später wurde die wachsende Hoffnung desto bitterer enttäuscht. Zwischen ihm und der herrschenden Richtung im römischen Kirchentum tat sich ein Gegensatz auf, der den neuzeitlichen Katholizismus in steigendem Maße durchzieht, aber in seiner Größe ihm vor dem Übertritt nicht bekannt war. Sein Glaube ist dadurch nicht wankend geworden, aber bei seiner dogmatistisch-autoritären Grundanschauung hat er ihn um so schmerzlicher empfunden. Die Tragik, mit der die Konversion sich vollzogen hatte, fand in dem Schicksal, das die neuen Glaubensbrüder ihm bereiteten, ihre

Vollendung. Seit Wards Veröffentlichung der Briefe und Tagebücher wissen wir, wie tief dieses Schicksal ihn verletzt, wie schwer er eben wegen seiner treukirchlichen, völlig antiliberalen Gesinnung darunter gelitten hat; aber wir haben auch daraus gesehen, daß gerade aus dem tiefsten Schmerz seine wichtigste Mission geboren wurde. Es besteht kein Zweifel, daß die Leitung eines Erziehungshauses für halbwüchsige Knaben, das die Oratorianer in Edgbaston errichteten, nicht der rechte Platz für Newmans Fähigkeiten und Liebe war, und ebenso sicher ist, daß unter dem steten äußeren und inneren Druck die wissenschaftlichen Leistungen der zweiten Hälfte seines Lebens gegenüber der ersten erstaunlich gering sind. Keine Apologie Newmans und keine Rechtfertigungsversuche seiner Gegner werden diese Tatsache ändern können. Die Geschichte seines Strebens hat sich unzählige Male im Katholizismus des letzten Jahrhunderts wiederholt und wird sich, trotz allem, in den kommenden Zeiten noch mehr wiederholen. Aber es bewahrheitet sich hier auch jene Erfahrung aus der religiösen Seelengeschichte, die, meist übersehen, doch die tiefste geschichtsphilosophische Rechtfertigung einer göttlichen Regierung der Welt- und Menschenschicksale darstellt: Wie Dante aus dem Zusammenbruch seiner politischen Hoffnungen und Ideale und aus den Bitternissen der Verbannung die innere Konzentration zur Schöpfung seines unsterblichen Gedichtes erwachsen ist, das er auf dem Wege flüchtigen äußeren Erfolges nie gefunden hätte, so ist auch für Newman gerade aus der abgründigen Tiefe der Vereinsamung und Verdächtigung die seelische Größe und damit seine eigentliche ethische Sendung aufgestiegen, die ihn zum religiösen Erzieher des werdenden Geschlechts macht.

Der tiefste Gegensatz zwischen Newman und seinen kirchlichen Widersachern beruhte auf dem des konkreten und des abstrakten Denkens, oder wie Pascal sagt, der „esprits fins“ und der „esprits géométriques“. Ward und Manning waren die logiciens fougueux, die von dem Abstrakten zum Konkreten herabstiegen und dieses durch jenes zu meistern suchten. An der Spitze ihrer Gedankenwelt standen einige Glaubenssätze, und auf Grund einer unfehlbaren Logik ergaben sich ihnen daraus eine Reihe von Prinzipien, die unbedingte Gefolgschaft verlangten und jede Abweichung als Gefährdung des Glaubens erscheinen ließen. Die logische Konsequenz machte sie fähig, Märtyrer, aber auch Fana-

tiker ihrer Idee zu werden. Das Leben mußte ihnen nach den Prinzipien der abstrakten Vernunft gemodelt werden, und indem sie in der Wirklichkeit nur ihre Ideen sahen, mußten sie Newmans Art, der vom Konkreten zum Abstrakten aufstieg und neben jenen Prinzipien auch andere, gegensätzliche, erblickte, als Unklarheit, Unzuverlässigkeit oder Charakterschwäche deuten. Keiner von beiden Teilen kam über den inneren Gegensatz hinweg, und die tatsächliche Entwicklung ist seine notwendige Auswirkung geworden. Newman verbot es einfach die intellektuelle Ehrlichkeit, sich auf die Einseitigkeiten und die Exklusivität kirchlicher Schulen und theologischer Systeme festlegen zu lassen. Mit Pascalscher Begabung zum antithetischen Denken empfand er die verschiedenen und gegensätzlichen Seiten des Wirklichen in gleichem Maße und konnte sich darum nicht zu dem glatten Ja oder Nein aufschwingen, das seine Gegner verlangten. Außerdem fühlte er zu wohl die Probleme, die den logischen Operationen an sich und im Vergleich mit den geschichtlichen Tatsachen innewohnen. Der Logiker in ihm schreckte vor der Logik zurück; der Dichter hielt ihn vielmehr an die Wirklichkeit, und diese impressionable Fühlung mit der Vielgestaltigkeit und Vielseitigkeit des Lebendigen hatte allmählich die Zuversicht in die theoretische Vernunft in ihm erschüttert. Im Verkehr mit den Menschen hatte er gesehen, daß es weit mehr persönliche, individuelle Schwierigkeiten und Hindernisse sind, die der Annahme des Glaubens im Wege stehen, als die alte Schulweisheit sich träumen ließ, daß ihnen nicht mit den Prinzipien eines abstrakten, sondern nur mit der Fülle und Eindringlichkeit des konkreten Denkens beizukommen sei. Mit der außerordentlichen Eindrucksfähigkeit seines Geistes empfand er die Fragen und Zweifel der Zeit und der lebendigen Seele in der eigenen Brust und wurde so von selbst zum Sprecher der suchenden Geister, die in Fragen und Zweifeln nach Wahrheit ringen. Was ihn zum Apologeten großen Stiles machte, war die Anlage, ohne äußern Anhieb die Fragen des Glaubens aus der inneren Problematik seines Inhaltes, seiner eigenen Begründungen und Beziehungen zu behandeln und vom apologetischen Grenzschutz zur Glaubensphilosophie vorzudringen.

Das berührt den zweiten Gegensatz, der Newman von seinen Gegnern trennte und der anfangs auch Rom auf deren Seite treten ließ: der Fragenkomplex, den das Verhältnis von

Kirche und Kultur umschließt. Newman war der Meinung, daß die mutige Auseinandersetzung mit den modernen Ideen ihm nicht nur bei den Gegnern der Kirche am meisten Gehör verschaffe und die Bedrohten am besten gegen die Gefahr wappne, sondern daß auch der Glaube bezw. die theologische Wissenschaft selbst daraus den größten Nutzen ziehe. Wenn der Herr einst das Himmelreich mit einem Senfkorn verglich, so habe er damit nicht minder das innere Wachstum als die äußere Ausbreitung gemeint. Dadurch sei die Kirche gewachsen, daß sie die homogenen Elemente aus jeder Kulturepoche in sich aufgenommen und verarbeitet habe. Denn auch in dem fragenden und forschenden Weltgeiste seien positive Kräfte tätig, die von Demjenigen herstammen, der jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, und die darum ebenfalls zum geistigen Aufbau des Reiches Gottes berufen seien. Ohne die Fragen und Zweifel des Fortschrittsgeistes drohe die Tradition zu stagnieren und der Kirchhofsruhe zu verfallen, wie auch das traditionslose Forschen stets von neuem anfangen und ohne die Erfahrung der Jahrhunderte sich auf Irrwege verlieren müsse. Kirche und Kultur seien keineswegs konträre Gegensätze oder sollten es nicht sein, sondern müßten als statisches und dynamisches Element des Lebens betrachtet werden, die sich gegenseitig bedingen und ergänzen. Gerade die Kirchenväter, die sonst so scharfe Töne gegen die Irrlehren anschlugen, hätten dieses Verhältnis zuerst so formuliert; Tertullian z. B. habe in der Häresie entweder eine Aufforderung an die Theologen zu neuer Entwicklung der Lehre oder eine Strafe für deren Versäumnis gesehen. Also die Wahrheit selbst fordere um ihrer tiefern Erfassung und Durchdringung willen die stete Fühlungnahme mit den modernen Geistesströmungen.

Diese dornenvolle Arbeit verlange natürlich von seiten des Forschers größte Vorsicht und beständige Verbindung mit dem Lehramte, das als Lebensprinzip der Kirche die Aufnahme der homogenen und die Ausscheidung der heterogenen Elemente zu besorgen habe — von seiten der Autorität aber die notwendige, mit den Grenzen des Lehrauftrages der Kirche gegebene Freiheit, wie sie die Theologen der ersten Jahrhunderte und des Mittelalters hatten. „Wodurch waren die mittelalterlichen Schulen so kraftvoll und fruchtbar? Weil man ihnen freie Hand ließ, weil sie nicht immer die straffgespannten Zügel fühlten. Nur wenn die Kontro-

verse größere Dimensionen annahm und allgemein gefährlich wurde oder wenn einer der Kontroversisten sich hartnäckig zeigte, pflegte Rom einzuschreiten."

So tritt neben das Autoritätsprinzip, das Newman so scharf betont und das so viel Anstoß erregt hat, das gleich starke Freiheitsprinzip. Die Vereinigung beider hat seinen Lebensweg gezeichnet, ihm langjährige Verkennung von Konservativen und Fortschrittlern eingetragen und seinen endlichen Sieg begründet. Das Prinzip der Freiheit entwickelte notwendig in ihm auch einen entsprechenden Freimut, und neben der demütigen Unterwerfung unter die kirchliche Autorität, die er immer wieder eingeschärft, betont er in gleichem Maße die Pflicht des unabhängigen Geistes, nach augustinischen Grundsätzen („in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas") die eigene Meinung zu vertreten und sich unter Umständen auch in Gegensatz zu den menschlichen Leitern der Kirche zu stellen. „Das sind die besten Freunde der Kirche, die es ihren Leitern ungescheut zu sagen wagen, wenn sie in die Irre gehen und sie auf ungeahnte Folgen aufmerksam machen." Besonders unsympathisch war ihm das Bestreben römischer Kreise, bei wissenschaftlichen Kontroversen immer schnell mit autoritären Waffen einzuschreiten und Schulmeinungen mit göttlicher Autorität zu umkleiden. Bezeichnend schrieb er in einem Memorandum vom 14. 8. 1867: „Diejenigen erweisen dem heiligen Stuhl einen schlechten Dienst, welche einen eifrigen Menschen nicht gewähren lassen, wenn er auf seine Weise an die Verteidigung der Kirche herantritt, und die ihn mit dem Vorwurf der Heterodoxie so lange verfolgen, bis er sich auf ihre ausgetretenen Geleise begibt." Die Pflicht des Gehorsams gegen die kirchliche Obrigkeit verlange von dieser die Beobachtung der gleich strengen Pflicht, sich genau in den Grenzen ihres Lehrauftrages zu halten und die Freiheit der Gewissen in dem von Gott gesetzten Maße zu beobachten.

Als schlechtester Rat zur Überwindung moderner Irrtümer erschien ihn die ängstliche Absperrung von den Geistesströmungen der Zeit. Das Große und Starke bedürfe am wenigsten künstlicher Schutzmittel. Das junge Christentum habe sich auch ohne solchen Schutz gegen geistige Ansteckung in die klassische Ideenwelt hineingewagt und sich an Form und Inhalt daraus angeeignet, was für die Offenbarungslehre verwertbar

schien; nur so habe es trotz der gewaltigen Kultur, die ihm gegenüber stand, die antike Welt erobert. „Was geistig erobernd vordringen will", so dachte er mit einem großen Apologeten des letzten Jahrhunderts, „darf sich nicht ängstlich und vorsichtig abschließen und vor der geistigen Berührung mit dem Gegner fürchten. Gewiß entsteht durch diese Berührung bei vielen eine gefährliche Gärung, wie es die Gnosis für das Urchristentum beweist; allein sie war nur der Durchgangspunkt von der heidnischen Religionsphilosophie zur Klarheit des christlichen Theismus. Wer den Zweck der Propaganda will, muß in die Welt hinaus; indem die Glaubensüberzeugung und ihre wissenschaftliche Ausprägung den Angriffen und dem Verführungszauber der Welt gegenüber sich siegreich behauptet, erweist sie ihre geistige Überlegenheit und beginnt sie ihre geistige Anziehungskraft zu entwickeln." (Schell.)

Am wenigsten hielt er die Absperrung der Jugend von dem freien Streit der Meinungen an den Universitäten für angebracht. Von diesen Zentren des Geisteslebens und des Fortschrittes sich ausschließen, heiße ihm an der Wahrheitskraft des eigenen Glaubens zweifeln und die eigene Religion zur Unfruchtbarkeit und Stagnation verurteilen. „Die Universität ist weder ein Kloster noch ein Seminar, sondern eine Stätte, an der Leute aus der Welt für die Welt gebildet werden. Wir können es nicht verhindern, daß sie eines Tages in die Welt hinaus müssen und Anschauungen oder Lebensgewohnheiten kennen lernen, die von den ihrigen weit verschieden sind; aber wir können ihnen im voraus das nötige Rüstzeug mitgeben, um den unvermeidlichen Gefahren gegenüber stand zu halten. Der Schwimmer lernt doch auch nur dadurch die aufgeregten Wogen überwinden, daß er zeitig mit dem Element vertraut gemacht wird." (Idea of a University 126, 217 u. ö.)

Newmans Gegner waren in allen diesen Punkten entgegengesetzter Meinung. Sie hatten ein zu großes Mißtrauen in den modernen Fortschrittsgeist, der sich bisher fast in allem gegen Offenbarung und Kirche gewandt hatte, um eine ernste Fühlungnahme mit ihm für notwendig oder wünschenswert zu halten. Dazu schien ihnen die Schwäche der menschlichen Vernunft zu groß, die viel mehr durch den Reiz der Neuheit als durch solide Wahrheitskraft angezogen wird, um eine Bekannt-

machung der Jugend mit den modernen Ideen zu befürworten. Wozu auch sich an die kleinen Götzen dieser Welt wenden, wenn die absolute Wahrheit dem unfehlbaren Lehramte der Kirche anvertraut ist und dieses in allen Lagen Auskunft geben kann? Insbesondere schien ihnen der freie Besuch der staatlichen Universitäten ein gefährliches Experiment, das eher schaden als nützen könne. Mit einer lebhaften Phantasie malten sie sich das Verderben aus, das der katholischen Jugend aus dem freien Verkehr mit Andersgläubigen und aus den Vorträgen liberaler Professoren erwachsen könne, und während sie früher zu ihrem Leidwesen durch die Staatsgesetze von den öffentlichen Bildungsstätten ausgeschlossen waren, suchten sie sich jetzt aus Besorgnis für ihren Glauben selbst hermetisch davon abzuschließen.

Rom, das durch die Natur seines Amtes von jeher in der Richtung Mannings und seiner Freunde gestanden hatte und durch die intellektuellen und politischen Revolutionen Europas immer mehr auf die Politik des non possumus hingedrängt wurde, war den Ideen Newmans a priori wenig günstig, und das Mißtrauen wurde noch durch die Berichte verschärft, die seine Landsleute über ihn einsandten. Newman glaubte zwar in erster Linie die mangelhafte Einrichtung der Propaganda, unter der England damals noch stand, für die Mißstimmung in Rom verantwortlich machen zu sollen. Aber mit der Änderung des Systems besserte sich nichts. Manning, der Erzbischof, schrieb noch schärfer nach Rom, Newman sei das Zentrum aller antirömischen Bestrebungen in England, unloyal gegen den heiligen Stuhl und der ausgesprochene Typ eines liberalen Katholiken; ja Talbot berichtete dem Papste, Newman sei der gefährlichste Mann in England.

*

So ist dieser dreißig Jahre lang nicht nur durch klerikale Willkür und persönliche Interessen, sondern vor allem durch sachliche Gegensätze schwerster Art das Opfer unüberwindlichen Mißtrauens und schlimmster Verdächtigung geworden. Eine Natur wie Manning hätte in ähnlicher Lage die Nebel zu zerstreuen gewußt und wäre durch den Kampf zu äußerstem Widerstand angespornt worden. Newman zog sich stolz und bitter zurück und wartete mit seinem Grundprinzip der Geduld, bis die Zeit ihn rechtfertigte. Seine öffentliche Tätigkeit entbehrt zwar in manchen Punkten

nicht einer bewundernswerten Energie; aber im tiefsten Grunde war er doch eine passive Natur, deren Stärke in der religiösen Meditation lag und durch ein widriges Schicksal nur vermehrt wurde. Wenn Manning im wesentlichen die äußere Form des englischen Katholizismus geschaffen hat, dann hat Newman ihr den besten Teil seines Inhaltes gegeben. Aber weil bei der Organisation noch immer die Macht lag, war er äußerlich gegen Manning stets der unterliegende. All seine Hoffnungen und Pläne zerbrachen an unsichtbaren Klippen und Widerständen.

Das Rektorat einer katholischen Universität in Dublin, das die englischen Bischöfe, seiner Vergangenheit entsprechend, ihm übertragen hatten, endete nach unsäglichen Mühen mit einem völligen Fiasko. Die Gründung eines Konviktes in Oxford, wo die katholischen Studenten neben den Vorlesungen an der staatlichen Universität auch seine philosophisch-theologischen Vorträge und Kurse hören sollten, wurde von der kirchlichen Autorität verboten. Die Revision der englischen Bibelübersetzung, zu der ihn der Episkopat 1855 angeregt hatte, mußte nach Fertigstellung aller Vorarbeiten abgebrochen werden. Die Leitung einer Zeitschrift großen Stiles, die den Ansprüchen der geistigen Elite des englischen Katholizismus genügen sollte, wurde schon nach den ersten Nummern inhibiert.

Nichts blieb ihm übrig, als sein bescheidener Schreibtisch und die Kanzel. Hier ist er aber unbestrittener Meister geblieben. Hier hat er einen geistigen Aktivismus von religiöser Intensität entfaltet, der an Bedeutung für die Heimat hinter dem kirchlich-sozialen Einfluß Mannings nicht zurücksteht, für die religiöse Kulturwelt ihn übertrifft und sicher überdauert. „Als geistvoller Psychologe und zumal ein Mann „of a marvellous insight into the inperfections of human nature" hat er unmittelbar und mittelbar von seiner Kanzel das Größte gewirkt." (Kattenbusch.) „Die Anbetung Gottes im höchsten Sinne ist der Inhalt von Newmans Predigt, ihr Zweck und ihr Beruf. . . Bis zum Übermaß von der Ehrfurcht für die Unabhängigkeit des Gewissens durchdrungen, hätte er seine Zuhörer um keinen Preis dadurch gewinnen wollen, daß er sich an ihre Leidenschaften wandte. Ohne fühlbare Anstrengung, ohne Tränen, ohne den Aufschrei der Begeisterung ergriff er die Seelen aufs tiefste durch die alleinige Macht der Ideen. . . . Die Predigt ist seine Aufgabe im eigent-

lichsten Sinne, sie enthält seine ganze Seele", und seine ganze Religion. Sein religiöser Erziehungsberuf ist vor allem aus seinen Predigten, den anglikanischen nicht minder wie den katholischen, zu studieren.

*

Newman stellt in der Predigt einen eigenen, wenn man will, den germanischen Typus dar, dessen Vorgänger unsere alten deutschen Mystiker waren. Er selbst hat diese nicht gekannt, sondern Inhalt und Form seiner Predigt ganz aus seiner mystischen Seele geboren. Das Grundstreben aller Mystik, die Seele in lebendige Fühlung mit ihrem Gott zu setzen und ihr ganzes Wesen mit ihm zu durchdringen, war auch das Ziel seiner Predigt und Meditation. Das neue an ihm ist die Ausprägung der englischen Eigenart, die rhetorische Kunstmittel verschmäht und in freier, diskreter und zugleich konkreter Weise auf den Wesensgrund der Seele zu wirken sucht, um von dem Zentrum aus eine Erneuerung des Lebens zu erreichen. „Newman war", so sagt einer seiner geistvollsten Freunde, „so wenig Redner, wie seine Eigenschaft als großer Prediger es gestattete." (Church.)

Das zeigt sich schon in der Themenwahl. Wenn Bossuet von der Notwendigkeit des Leidens spricht, so stellt er die drei Kreuze von Kalvaria vor die Seele und faßt alles, was theoretisch über die Idee des Leidens zu sagen ist, in drei grandiose Punkte zusammen. Ebenso Bourdaloue, wenn er über die Vorsehung, oder Massillon, wenn er von der Unbußfertigkeit des Sünders spricht. Wenn diese Fürsten von der Kanzel steigen, ist nichts mehr über ihr Thema zu sagen. Anders Newman. Er greift einen der Nebenpunkte, die den französischen Prediger vielleicht gar nicht oder nur mit einigen Sätzen beschäftigen würden, heraus, verfolgt ihn in seiner konkreten Art in die Breite und Tiefe und sucht gewissermaßen durch Induktion die Seele von seiner Idee zu durchdringen. Seine Themen lauten: „Vom Leid als der Schule des Trostes", „Friede und Freude in der Züchtigung", „Sittliche Nachwirkungen einzelner Sünden", „Die moralischen Wirkungen des Verkehrs mit Gott", „Die Individualität der Seele", „Die Geheimnisse unseres gegenwärtigen Daseins", „Geheimnis und Plötzlichkeit göttlicher Heimsuchungen", „Die unsichtbare Welt". Es ist keine Frage, daß die Methode großzügiger Behandlung, von einem

Meister des Gedankens und des Wortes geführt, imstande ist, aufzurütteln, zu begeistern und fortzureißen; die Wucht großer Ideen vermag, wenn sie von einer schöpferischen Phantasie belebt werden, die Geister im Tiefsten zu ergreifen und nach Damaskus zu führen. Aber auch den besten Beispielen gegenüber bleibt die Frage, ob Newmans Art, einen Gedanken in seiner praktischen Bedeutung und Tragweite klar zu machen, in seine Konsequenzen einzudringen, ihn in Beziehung zu unserem Denken und Fühlen zu setzen und sich innerlich anzueignen, nicht mehr dem Ideal und Zweck der Predigt entspricht. Nicht Erregung oder Begeisterung trägt und leitet das Leben, weil sie nicht lange vorhalten, sondern nur eine in Ruhe und Klarheit gewonnene Überzeugung. Diese sucht Newman mit der Eindringlichkeit seines konkreten Denkens und Schauens zu erzeugen, indem er sie dem Zuhörer auch greifbar und gefühlsmäßig wie ein Erlebnis naherückt. Er soll vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigen und so eine Wahrheit in ihrem Lebensgehalt begreifen, d. h., wie er immer betont, sie realisieren lernen.

Aus demselben Grunde pflegt er auch am Schlusse der Predigt nie zu moralisieren oder auf bestimmte Willensentschlüsse hinzuwirken. Er will eine Reform von innen heraus, eine Umgestaltung des ganzen inneren Menschen und stellt darum die sittliche Tat, den Ernst des Evangeliums in den Mittelpunkt seiner Predigt. Daneben fühlt er aber auch die Schwere der modernen Probleme und die Widerstände in der eigenen Brust und fügt so der alten Mystik einen neuen modernen Zug hinzu, der geeignet ist, einer Wiedergeburt gesunder Mystik die Wege ebnen zu helfen. Der beste Newmankenner meint zwar, nicht sein Herz, sondern nur seine Phantasie sei mystisch gewesen. Aber wenn man mit der wissenschaftlichen Forschung unter Mystik den inneren Ausgleich der begrenzten Persönlichkeit mit dem Unendlichen, die lebendige, von dem ganzen Ich vollzogene Aufnahme des Göttlichen in das eigene Seelenleben versteht, so daß gleichsam Gott im Menschen wird und umgekehrt, dann ist Newman auch von Herzen Mystiker gewesen.

Der Inhalt seiner Predigt und seiner ganzen religiösen Gedankenwelt ist am kürzesten angedeutet in den paulinischen Worten „Euer Wandel sei im Himmel" (Phil. 3, 20), die auch der Mystik als Lebensmotto galten. „Man definiert vielleicht den wahren Christen am besten, wenn man sagt, daß er ganz von dem

Gefühl der Gegenwart Gottes erfüllt und absorbiert ist, daß er völlig in dem Gedanken, Gott nicht nur im Naturlauf oder in der allgemeinen Vorsehung, sondern unmittelbar in seinem Gewissen, im Innersten seines Herzens bei sich zu haben, lebt und aufgeht. Ein Mensch, dessen Gewissen von Gott selbst erleuchtet ist, lebt unter dem beständigen Eindruck, daß jeder seiner Gedanken, alle Regungen seines sittlichen Lebens, alle Beweggründe seines Herzens vor dem Allmächtigen ausgebreitet liegen. Er kennt seine Fehler und will sie nicht vor dessen Augen verbergen. Mit der ganzen Wahrheit und Hilfsbedürftigkeit seiner Seele tritt er vor Ihn hin und spricht: So bin ich, Du weißt es, hilf mir anders werden. Trotz Furcht und Scham freut er sich, weil Er allein Erlösung geben kann. . . . Christus wohnt im Gewissen des Christen, nicht des Heuchlers. Dieser betrachtet Gott als einen vorübergehenden Gast, jener aber als den Herrn und Meister seines ganzen Seins. Der eine öffnet ihm seine Türe nur für eine Nacht oder für einen kurzen Geschäftsbesuch, der andere gibt sich ganz Gott hin. Das ist der Unterschied zwischen intimer Freundschaft und bloß äußeren Beziehungen. Den einen kennt man, grüßt ihn und erweist ihm gelegentlich einen Dienst; dem anderen aber öffnet man sein Herz, liebt ihn und lebt in ihm. . . Wie das Sonnenlicht die Dinge durchdringt und umformt, so auch die Strahlen der Gottessonne, wenn wir ihr unsere Herzen öffnen. Laßt uns Ihn darum erkennen, wie Er in uns thront an der Quelle unserer Gedanken und Gefühle." (Par. a. pl. Sermons V, 16 ff.)

„Gott thronend in uns, gerade da, wo Denken und Fühlen entspringen": Das war der Inhalt seiner ersten Bekehrung und der Inhalt seiner ganzen Predigt. „Sich bekehren heißt sich bedingungs- und rückhaltlos Gott hingeben und sich ganz in Ihm vergessen." Diese Bekehrung ist keine einmalige Handlung, die einem heroischen Entschluß entspringt, sondern eine lebenslängliche Aufgabe, die unsere Erdentage ausfüllt. Das Herz wird immer wieder von den geschaffenen Dingen angezogen und von äußeren Reizen oder inneren Leidenschaften von der vorgezeichneten Bahn abgelenkt. Darum bedarf es stets neuer Rufe und Gnadenerweise Gottes. Der Thron muß jeden Tag neu bereitet werden. Jahwe besteigt ihn im Donner des Sinai oder im Säuseln Ezechiels; dem einen als Gott der Majestät und des Schreckens, dem andern als Gott der Gnade und Liebe, keinem zwar in dieser theoretischen

Scheidung des Entweder-oder, aber doch mit stärkerer Betonung des einen oder anderen, dem Puritaner oder Jansenisten mit Betonung der Furcht und Bangigkeit, der Mehrzahl der Christen mit Hervorhebung des Vertrauens und der Hingabe.

Newman soll nun — das ist die These Abbotts, auf der sich sein ganzes Werk aufbaut — in der ersten Hälfte seines Lebens der strengeren, in der zweiten der milderen Richtung angehängt haben: Vor Rom war Newmans Religion eine Religion der Furcht, nachher des Vertrauens; vorher die Strenge und Rigorosität der Pfarrpredigten und der Asket von Littlemore, später die Milde der Kallista und der liebenswürdige Oratorianer von Birmingham. Ein anderer Kritiker, der überzeugteste Anhänger der „Evangelicals", (Whyte) meint, auch in der katholischen Periode sei Newman Jansenist gewesen.

Bremond hat bereits darauf hingewiesen, daß diese Worte und Schemen nur Stückwerk sind, die das Leben nicht restlos zu bannen vermögen. Wohl sucht jede Seele den ihr eigentümlichen Weg zu ihrem Gott, den die besondere Gnade bestimmt hat. Aber diese verborgenen Pfade kreuzen sich beständig. Die Heiligen der Furcht sind zugleich Heilige der Liebe, und die Bewohner von Port-Royal bücken sich auch bisweilen, um die Blumen zu pflücken, die an ihrem Lebenswege blühen.

Furcht und Besorgnis sind allerdings ein Grundpfeiler in der Religion und Predigt Newmans, oder besser die eine Seite des gotischen Bogens, dessen andere ebenso notwendige und starke die Liebe war. — Sorglosigkeit hat er seinen Zuhörern stets als die größte Gefahr des religiösen Lebens hingestellt, und das unübersetzbare „awe awful" (ehrfürchtige Scheu) kehrt öfter als irgendein anderes Wort in seinen Reden und Briefen wieder. Mit den Augen des Propheten betrachtet er Welt und Menschen, und das Bibelwort „wirket euer Heil mit Furcht und Zittern" wird ihm auch nicht durch sakramentale Gnaden und Sicherungen gemildert. „Ich bin sicher, daß Gott uns noch nicht alles vergeben hat, weil er fortfährt zu strafen. Man sagt, daß seine Nachlassung der Sünde wenigstens die ewigen Strafen tilgt. Aber wer gibt uns Sicherheit, daß sie wirklich nachgelassen sind? Eines ist jedenfalls klar, daß er die Fehler bestraft, und wenn wir uns an das halten, was wir sehen, so sind sie nicht vergeben. Nach der Schrift soll dem Reuigen Verzeihung zuteil werden. Aber was ist Reue? Ist sie

das Werk eines Augenblicks, ein Wort, das genügt, es im Ernste auszusprechen? Wir ändern uns jeden Tag. Was gestern meine Meinung oder Empfindung war, hat heute vielleicht dem Gegenteil Platz gemacht. Welches Maß von Schmerz wird dazu verlangt und welche Besserung? Wenn wir auf die Unzuverlässigkeit unseres Herzens blicken, was kann man da auf die lebhaftesten Gefühle bauen? . . . Durch den Glauben werden uns zwar die Verdienste Christi zugeteilt und dadurch die Sünden getilgt. Aber das gilt nur vom lebendigen Glauben, und wer sagt mir, daß mein Glaube wirklich lebendig ist?" (Par. a. pl. Serm. IV, 8).

So wird die Furcht in der Tat bei Newman mehr als von andern Lehrern des geistigen Lebens betont, und sie entspricht seiner ganzen rigorosen Lebensauffassung, die wir bereits kennen gelernt haben; es spricht daraus jener Grundzug, den seine Mutter früher als Mangel an Selbstvertrauen bezeichnet und den er als Unfähigkeit zur Liebe empfunden hatte. Aber diese Linie ist ebensowenig beim Übertritt zur römischen Kirche abgeschnitten worden, wie die entgegengesetzte damals begonnen hat. Newmans Leben und Predigt ist vielmehr die Vereinigung beider Elemente. Weil er im tiefsten Zentrum seines Lebens die Gegenwart des persönlichen Gottes fühlte, des Gottes der Gerechtigkeit und der Liebe zugleich, empfand er außer Furcht und Sorge ebenso intensiv Vertrauen und Freude. Wie im Gekreuzigten sich die Extreme der Gerechtigkeit und Liebe zu einer höheren Synthese vereinigen, so haben sich auch ihm in der Tiefe des Gottesgedankens die beiden Gegensätze wie von selbst verbunden: Liebende Furcht und fürchtende Liebe. In dem Augenblick, in dem die Seele Furcht und Schrecken am schmerzlichsten empfindet, hört sie in ihrem Innern eine unfehlbare Stimme, die da sagt, daß als letztes Wort die Liebe bleibt. „Es gibt Leute, die sich zur Religion der Freude bekennen. Bei ihnen ist nicht mein Anteil... Andere scheinen ausschließlich der Furcht hingegeben; ihre Religion ist freudlos; ihre Position ist besser gegründet als die der ersten, aber sie sind doch nicht in der Wahrheit... Wir begreifen die Erbarmungen Gottes nicht, wenn wir nicht beides umfassen. Nicht einmal, daß die Furcht zuerst einträte und dann die Liebe; gewöhnlich kommen beide zusammen: Die Liebe mildert die Furcht und die Furcht macht die Liebe ernst. Dieselbe Stimme Gottes, die einst im Gerichte sprechen wird, ermutigt uns mit seiner Liebe. Wer diesen Seelenzustand nicht in sich er-

fahren hat, findet ihn befremdlich, aber er ist von unaussprechlicher Süßigkeit. Das Harte und Milde in der wunderbaren Vereinigung des Gottessohnes geben allein einen wahren Begriff von den göttlichen Wahrheiten... So kämpfen zwei Gefühle in unserer Brust: Die Freude über die gegenwärtige Gnade und eine unbestimmte Furcht vor dem Gerichte . . . Niemand kann erklären, wie beide in derselben Seele wohnen. Nur wer dem Rate unseres Herrn folgend zugleich jubeln und zittern kann, hat es begriffen. Wer das Mysterium andern mitteilen will, erscheint inkonsequent und zerrissen; aber das ist auch die Konsequenz der Schrift. Laßt uns also ruhig die lebendigen Paradoxa sein, als welche die Bibel uns bezeichnet... Gebe Gott, daß wir Strenge und Milde, Furcht und Liebe in der rechten Mischung miteinander verbinden und ganze Christen werden!" (Par. a. pl. Serm. IV 9, I 23, IV 8, V 3, 19, IV 13 u. ö.)

So stellt sich die Religion und Predigt Newmans dar, wenn sie aus ihrem Zentralpunkt und der konkreten Einheit seines Lebens erfaßt wird. Alles was sich um dieses Grundverhältnis von Gott und Seele gruppiert, ist dadurch wie von einem Magnetstahl bestimmt. Heiligkeit, Freude, Friede in der Liebe des Absoluten, Ewigen, Unendlichen ist das Ziel seiner Lebens- und Seelenführung.

Dementsprechend geht auch sein Gebetsleben auf das Zentrum, und was seinen Gebeten und Betrachtungen ihre Eigenart gibt, ist, daß sie aus der Seele eines Dichters stammen. Das Spezifische, was den Psalmensänger ausmacht, war in ihm lebendig: Die Glaubensstärke, die ganz eingetaucht ist in die Offenbarung und Gegenwart Gottes, und die künstlerische Inspiration, die sich am Mysterium entzündet und das Unfaßbare in Bildern zu bannen sucht. Die Grundrichtung seines Wesens war von Anfang an die des platonischen Philosophen, der in eigenartiger Polarität zu der Lebensfreude des Künstlers die sichtbare Welt nur als Symbol einer unsichtbaren, transzendenten betrachtet; in und hinter den Erscheinungen sucht er als Wirkliches die Welt der Urbilder und Ideen, und zieht sich um so tiefer in sie zurück, je weniger die nächste seinem Ideal entspricht. So machte seine Phantasie, gleich der Dantes, in der immateriellen Welt sich heimisch und lebte nach der Weisung des Apostels (2. Kor. 4, 18) in ihr, wie andere in der

materiellen. Das Sublimste macht sie vertraut und rückt Altbekanntes in überraschende Zusammenhänge und Beleuchtungen.

Ihren einzigen Reiz erhalten seine Gebete und Betrachtungen durch die Gemütsinnigkeit des Mystikers, der das trinitarische Leben der Gottheit und ihre Eigenschaften, das Seelenleben Jesu und seiner heiligen Mutter, die Freuden und Leiden seiner Weggenossen, den Gang der belebten und unbelebten Natur im eigenen Sein und Wesen empfand. Die gesamte Betrachtungsliteratur alter und neuer Zeit hat nichts aufzuweisen, was mit der Predigt über das Seelenleiden des sterbenden Erlösers verglichen werden könnte, Pascals „Mystère de Jésus" vielleicht ausgenommen. Seine theoretischen Abhandlungen über die Marienverehrung, die er Puseys „Eirenikon" entgegenstellte, sind von kompetentester Seite das beste mariologische Werk genannt worden, das überhaupt existiert, weil keiner so tief in das Wesen, die Bedeutung und die Grenzen der Marienverehrung eingedrungen sei, wie Newman. Mit gleichem Rechte müssen auch seine praktischen Gebete für den „Maimonat" im Anschluß an die lauretanische Litanei als die besten bezeichnet werden, die seit hundert Jahren in der europäischen Christenheit auf den Altar der Gottesmutter gelegt worden sind. Auf gleicher Höhe stehen seine Betrachtungen über den „Kreuzweg unseres Herrn" und über die Hauptpunkte der christlichen Lehre.

Wer prophetische Visionen und glanzvolle Gesänge in ihnen erwartet, wird allerdings enttäuscht. Newmans Frömmigkeit war kein verzehrendes Feuer, und seine Gebete ermangeln der Flügel. Auf allem liegt die klassische Mäßigung seiner Lehrer aus den ersten Jahrhunderten — aus innerer Affinität wandte er sich Männern wie Theodoret, Chrysostomus, Basilius, Gregor, Athanasius, Antonius, nicht den Gestalten der mittelalterlichen Legende zu —, ferner die vornehme Zurückhaltung des Engländers, den er keinen Augenblick verleugnet, und vielleicht auch das eigentümliche Mißtrauen in seine Liebe, das nach Pascal selbst Antrieb zu höchster Liebe ist. Denn im Grunde lieben wir Gott, wie wir die Menschen lieben; Temperament und Affekt sind in ihrer Grundkraft bei allen Objekten die gleichen, nur die Grade sind verschieden. Newman selbst scheint den Mangel an Heroismus als die schwerste innere Prüfung seines Lebens empfunden zu haben. Das Herz einer Teresa leidet doppelt, wenn die Glut und Kraft der Liebe hinter

dem Schwung der Phantasie zurückbleibt. Aber indem sich seine Gebete auf einer mittleren Linie bewegen, die auch dem Durchschnittschristen zugänglich ist, und auf dieser in die Tiefe dringen, haben sie für die Allgemeinheit nur gewonnen und können als d a s Andachtsbuch des gebildeten Christen gelten.

*

Mit dem Jahre 1867 begann für Newman die Zeit ruhigerer geistiger Arbeit. Das Duell mit Kingsley, dem wir die „Apologia" verdanken, war nur eine kurze Unterbrechung der inneren Ruhe, die er sich nach dem Zusammenbruch all seiner Unternehmungen allmählich errungen hatte. Seine tägliche Beschäftigung war Knabenerziehung und ein ausgedehnter Briefwechsel. Die Angaben über die erstere lauten naturgemäß verschieden. Vielen mag die weltüberlegene Art und der melancholische Ernst Newmans unverständlich und unsympathisch gewesen sein; für die aber, welche die Größe ihres Meisters ahnten, war er, wie ein Schüler berichtet, „was die Helden der Ilias für den jungen Griechen waren ..., ein Lehrer, auf dessen Wort wir alle schworen und über dessen Autorität hinaus es keine Berufung gab". Seit den großen Briefschreibern der klassischen Zeit ist uns kein bedeutender Schriftsteller bekannt, der eine solche Korrespondenz geführt hat wie Newman. Wards Biographie, die nur einen Bruchteil enthält, gibt einen geradezu überwältigenden Eindruck von der verborgenen Geistesarbeit Newmans, der, von offiziellen Lehrstühlen ausgeschlossen, sich in seiner Schreibstube Lehrkanzel und Beichtstuhl zugleich errichtet hat, dessen Zugkraft weit über den Bereich der Universität hinausging.

Was er in dieser Zeit am meisten scheute, war die Kontroverse; der laute Kampf auf dem Markte, der doch bloß eine Menge müßiger Zuschauer anlockt und den Beteiligten selten Nutzen bringt. Es kann hier auf die verwickelten Streitigkeiten um die „Wiedervereinigung der christlichen Kirchen" nicht näher eingegangen werden. Newmans Haltung war, seiner ganzen Veranlagung entsprechend, eine möglichst zurückhaltende, und wo er hervortreten mußte, geschah es vorwiegend irenisch. Er war mit Pusey der Ansicht, daß „wir als Kinder gemeinsamer Väter unter allen Umständen unsere gegenseitige Sprache verstehen lernen müssen ... Wie sollen wir auf Außenstehende irgendwelchen Einfluß ausüben, wenn wir

als Christen uns untereinander nicht einmal verstehen?" Eine Vereinigung der Kirchen in corpore hielt er für eine Illusion, glaubte aber doch und sprach es offen aus, daß bei wohlwollender Einsicht in die Psyche der getrennten Brüder und bei einigem Verständnis für die Zeitlage eine Annäherung sich wohl hätte durchführen lassen.

Seine Stellung zur Unfehlbarkeitsfrage ist besonders charakteristisch. Die Einladung des Papstes, als Konzilstheologe nach Rom zu kommen, lehnte er ab mit dem Bemerken, daß er sich eine solche Kompetenz nicht zutrauen dürfe. Sachlich stand er weder auf seiten der Konzilsgegner noch der Opportunisten; aber als die Entscheidung nahte, hielt er sich persönlich für verpflichtet, seinem Bischof in einem vertraulichen Schreiben die Bedenken vorzulegen, die ihm für England bedrohlich schienen. Der Brief war „einer der intimsten seines Lebens", kann aber leider aus Raumrücksichten hier nicht mitgeteilt werden.

Durch eine Indiskretion des englischen Geschäftsträgers am römischen Hofe, Lord Odo Russell, wurde er bereits während des Konzils bekannt und als eine Sensation veröffentlicht; aber auch heute noch weckt er fast ein gleiches Interesse: Einmal als historisches Dokument für die Gluthitze der Geister, in denen der Begriff der Unfehlbarkeit bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet war, dann aber auch als Denkmal eines Freimutes, der einem späteren Papste Hochachtung eingeflößt hat und seither leider nicht mehr möglich gewesen ist. In der „Apologia" hatte Newman geschrieben, daß derjenige, der sich stets der schuldigen Achtung gegen seine Vorgesetzten bewußt gewesen sei, das Recht habe, nicht nur der liebevollste Diener, sondern auch der freimütigste Tadler zu sein. Als die Definition gefällt war, fand sie Newman willig; er sah in ihrer Mäßigung einen Sieg der Minorität, die durch ihren nachdrücklichen Widerspruch die endgültige dogmatische Form möglich gemacht habe.

Man weiß, daß aus der Konzilsentscheidung von ihren Gegnern staatsrechtliche Konsequenzen gezogen wurden, die in keiner Weise darin enthalten waren. Der heftigste Angriff, der von Gladstone kam, gab Newman Gelegenheit, das Grundprinzip seiner Religionsphilosophie und der ganzen christlichen Ethik vor aller Öffentlichkeit darzulegen. Zuerst zieht er eine scharfe Grenzlinie gegenüber den Intransigenten, die Gladstones „Expostulation" ihrerseits

herausgefordert hatten: „Ich bekenne mit tiefem Bedauern, daß die Katholiken es zum großen Teil sich selbst und sonst niemand zuzuschreiben haben, wenn sie einen so religiös gesinnten Mann wie Gladstone sich entfremdeten. Man muß es zugeben: Unter uns sind Leute, die sich seit Jahren so gebärdeten, als ob mit ungestümen Worten und anmaßenden Taten keine Verantwortung verbunden wäre, die Wahrheiten in der paradoxesten Form äußern und Grundsätze dehnen, bis sie zu zerspringen drohen, die schließlich, nachdem sie ihr Bestes getan haben, um das eigene Haus in Brand zu stecken, es andern überlassen, das Feuer zu löschen."

Dann packt er das Problem an der Wurzel, an den Beziehungen der kirchlichen Autorität zum persönlichen Gewissen, und Gladstone gestand, daß diese Ausführungen ihn überzeugt hätten. „Es ist eitel und vergebens," hatte dieser gesagt, „uns zu versichern, der Papst sei durch das moralische und göttliche Gesetz, durch die Gebote Gottes und die Vorschriften des Evangeliums gebunden... Denn über alles ist der Papst und sein Urteil der inappellable Richter." „Aber," antwortet Newman, „eine solche Macht kennt die Kirche und folglich auch der Papst nicht; denn die Regel aller ethischen Wahrheit, der Maßstab für Recht und Unrecht, der unzweifelhafte Gebieter, dessen Autorität über Engel und Menschen eine absolute ist, bleibt das göttliche Gesetz in uns, das Gewissen... Gewiß, wenn ich (was nicht sehr passend wäre) genötigt würde, bei einem Trinkspruch der Religion zu gedenken, so würde ich mein Glas auf das Wohl des Papstes, leeren — mit Verlaub, aber zuerst auf das Gewissen und dann auf den Papst."

Daß der schließliche Bekenner der Unfehlbarkeit in Glauben und Leben dem Gewissen den Primat zuerkennt, ist weder eine Ironie noch eine Unaufrichtigkeit. Gerade Newman hat Autoritätsglaube und Individualismus, Unterwürfigkeit und Freiheit mit seltenem Mannesmut und, wie uns scheint, in vorbildlicher Weise vereinigt. Die Synthese lag in seinem gläubigen Gewissen, und die römische Kirche hat sie durch Verleihung des Purpurs anerkannt. Als Pius IX. am 7. Februar 1878 für immer die Augen schloß, war auch Mannings und seiner Freunde Einfluß an der Kurie zu Ende. Der Nachfolger antwortete de Rossi auf die Frage nach der Richtung seiner Politik: „Warten Sie meinen ersten Kardinal ab!" Achtundsiebzigjährig übernahm Newman diese Würde

mit Gelassenheit, lediglich als Anerkennung seiner persönlichen Rechtgläubigkeit und seines Werkes.

Insbesondere darf diese Anerkennung dem religionsphilosophischen Hauptwerke gelten, das in der Frage der Glaubensbegründung, der schwierigsten der ganzen Theologie, eine von der bisherigen Auffassung, vor allem der Scholastik, abweichende Meinung vertritt und an augustinische Gedankengänge anknüpft. Der Verfasser der „Grammar of Assent" war ein Vorläufer und Wegebereiter für den Schöpfer einer „Kritik der gläubigen Vernunft". Ohne mit der Entwicklung der modernen Philosophie vertraut zu sein oder die Schärfe ihrer Einwände zu kennen, hat er aus der eigenen Problematik seines Geistes die Frage der religiösen Gewißheit als philosophisches Grundproblem an sich in Angriff genommen und ihr die ganze Kraft seines Geistes gewidmet.

Keine der beiden Lösungen, die in der Geschichte der Philosophie hervorgetreten sind, hielt er für befriedigend: Nicht die intellektualistische der Scholastik, weil, wie er sagte, die Schlußkette der Logik an beiden Enden lose hängt und weder ihren Ausgangspunkt, die obersten Prinzipien, noch ihren Endpunkt, die konkreten Tatsachen, erreicht; noch weniger die voluntaristische der spätmittelalterlichen Mystik und des neueren Protestantismus, die den Glauben auf ein nun einmal existierendes Bedürfnis, d. h. auf einen irrationalen Trieb zurückführen und ihn so dem Bereich des theoretischen Denkens und der Wissenschaft entziehen. Newmans Gegenstand der Untersuchung ist die lebendige Persönlichkeit, die im Denken und Wollen tätig ist und die Grundkraft aller Seelentätigkeiten ausmacht. Nicht der Verstand folgert und der Wille befiehlt, sondern das hinter beiden stehende Individuum; Fähigkeiten sind nur Abstraktionen, die nie als real und voneinander getrennt gedacht werden dürfen. Gewißheit ist darum auch nicht das Resultat papierner Logik, sondern eine tätige Erkenntnis (an active recognition), die nur durch die Summe der die Wirklichkeit umspannenden Argumente erzeugt werden kann. Er beschreitet also den Weg, den Pascal mit seiner Intuitionstheorie zuerst angebahnt hat.

Als die Arbeit fertig war, schrieb er an einen Freund: „Endlich habe ich mich von einer schweren Last befreit. Seit 20 oder 30 Jahren empfand ich es als eine Art Gewissenspflicht, über das Glaubensproblem zu schreiben; mehrmals habe ich begonnen, aber

wegen der ungeheuren Schwierigkeiten immer wieder davon abgelassen. Nun das Werk vollendet ist, empfinde ich kein Bedürfnis mehr, mit irgend jemand darüber in Diskussion zu treten. Ich habe mein Bestes gegeben und muß es der Zeit überlassen, ob sie fruchtbare Momente für die Weiterentwicklung darin findet. Meine Seele ist von einem Alpdruck befreit, und ich darf ohne Übertreibung sagen, daß ich jetzt dem Tode freier entgegensehe." Mit Beziehung auf dieses Werk hielt er auch Wards Auffassung über die Freuden intellektueller Tätigkeit entgegen: „Ich bin weit davon entfernt, eine gewisse Freude, welche die Vorsehung wie eine Würze mit geistiger Arbeit verbunden hat, zu leugnen. . . . Aber nur diejenigen sollten davon reden, die sie selbst in sich empfunden haben. Meine Erfahrung ist eine ganz andere. Ich kann nur sagen, daß die Abfassung eines Buches fast in jeder Beziehung der Schwangerschaft und Geburt eines Kindes gleicht, und man weiß, daß beide schmerzlich sind. Ich glaube nicht, über eine Frage tiefer nachgedacht oder geschrieben zu haben, ohne einen akuten Schmerz sowohl des Körpers als des Geistes in mir zu empfinden. So habe ich praktisch erfahren, daß Arbeiten im Schweiße seines Angesichtes des Menschen Anteil ist und eine Buße bleiben wird."

Nach dieser intellektuellen Leistung blieb ihm nur noch eine dichterische zu tun: Beim frühen Tod eines Freundes den Abschied der eigenen Seele von dieser Welt zu singen und sich mit dem furchtbaren „tête à tête avec Dieu", wie eine Frau von Genie (M. de Staël) das Gericht genannt hat, zeitig vertraut zu machen. Barry hat den „Traum des Gerontius" mit den Chören des Aeschylus und einem Gesang des Paradiso verglichen, und ein Musiker von Ruf, Sir Edward Elgar, hat ihn in Töne gesetzt, die von der musikalischen Intuition des Dichters nicht allzuweit abweichen dürften. Die Verbindung von Kantschem Intellekt und Dantescher Phantasie sucht allerdings ihresgleichen in der Geschichte der Geister, und in ihr liegt die Besonderheit seiner Lösung philosophisch-theologischer Probleme und seine singuläre Stellung zu den Kontroversen der Gegenwart.

Als am 11. August 1890 der Tod kam, ließ er sich seinen Schwanengesang vorlesen, und bei den Worten:

„Take me away,
That sooner I may rise, and go above,
And see Him in the truth of everlasting day".

(nimm bald mich weg, damit ich auferstehn und hinaufgehen kann, wo ich Ihn zu sehn bekomme in der Wahrheit des immerglänzenden Tages) gab er seine Seele in die Hände des Schöpfers zurück. Als Testament seines Lebens und Sterbens ließ er sich zur Grabschrift die Worte setzen: „Ex umbris et imaginibus in veritatem" — aus dem Dunkel und der Symbolik des irdischen Lebens zum Lichte und zur Wahrheit des lebendigen Gottes.

*

1. Werke.

Newmans gesammelte Werke sind 1889 von dem Kardinal selbst in 40 Bänden bei Longmans, Green and Co. herausgegeben worden und seither in mehreren Auflagen erschienen:

Parochial and plain Sermons, 8 Bde.
Fifteen sermons preached before the university of Oxford (1826—43).
Sermons bearing upon subjects of the day (besonders wichtig).
Discourses to mixed congregations (Predigten aus Dublin und Birmingham).
Sermons preached on various occasions (aus derselben Zeit).
Lectures on the doctrine of justifcation (1838).
An essay on the development of christian doctrine (1845).
An essay in aid of a grammar of assent (1870).
The idea of a university defined and illustrated (1852—59).
Historical sketches 3 Bde.
Two essays on miracles (1825—26, 1842—43).
Discourses and arguments (1830, 38, 41. 55, 66).
Critical and historical essays, 2 Bde. (1828—42).
The Arians of the fourth century (1833).
Select treatises of St. Athanasius in controversy with the Arians, 2 Bde. (1881).
Theological and ecclesiastical tracts (1847—70).
The via media of the anglican church, 2 Bde. (1830—41).
Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching considered, 2 Bde. (1850—64).
Lectures on the present position of catholics in England (1851).
Apologia pro vita sua (1864).
Loss and quin: the story of a convert (1848).
Callista: a tale of the third century (1855).
Verses on various occasions (1867).
The dream of Gerontius (1876).
My compain in Ireland (nicht im Buchhandel).
Lettres and correspondence, 2 Bde. (aus der anglikanischen Zeit).
Posthum: Meditations and devotions (1912).
Sermon Notes (1912).

Ins Deutsche wurden übertragen von

G. M. Drewes: Ausgewählte Predigten, Kempten 1907.
G. Schündelen: Religiöse Vorträge an Katholiken und Protestanten, Mainz 1851
G. Schündelen: Vorträge und Reden, Köln 1860.
H. Reusch: Der Papst und die Revolution, Köln 1866.
M. Brühl: über die Entwicklung der christlichen Lehre, Schaffhausen 1846
J. Kayser: Die Kirche der Väter, Köln 1859.
G. Schündelen: Die Türken in ihrer geschichtlichen Beziehung zur Christenheit, Köln 1854.

G. Schündelen: Wesen und Wirken der Universitäten, Köln 1858.
G. Schündelen: Die hl. Maria, Köln 1866 (Brief an Pusey).
H. Riesch: Die hl. Maria, Regensburg 1911.
G. Schündelen: Geschichte meiner religiösen Meinungen, Köln 1865.
M. Laros: Geschichte meiner religiösen Psyche, Saarlouis 1913, Auswahl mit Einführung und kritischem Anhang.
M. Laros: Gott und die Seele, Mainz 1919; Der Maimonat, Mainz 1919
G. Schündelen: Verlust und Gewinn, Köln 1861.

Ferner von unbekannten Übersetzern:

Ist die katholische Kirche staatsgefährlich? Freiburg 1875.
Vorträge über die gegenwärtige Stellung der Katholiken in England, Regensburg 1853.
Callista, Köln o. J.
Der Traum des Gerontius, Mainz 1885.

Wichtige französische Bearbeitungen:

H. Bremond: Psychologie de la foi[4], Paris 1907.
H. Bremond: Le développement du dogme chrétien[4], Paris 1909.

Gute Hilfsmittel:

J Toohey: An indexed synopsis of Newmans grammar of assent, London 1907.
W. S. Lilly: Characteristics from the writings of J. H. N.[8], London 1888.

2. Leben:

Wilfrid Ward: The life of John Heuri Neroman, 2 Bde., London 1912.
R. Hutton: Cardinal Newman, London 1891.
W. Barry: Newman, London 1904.
Edm. A. Abbott: The anglican career of Card. Newman, 2 Bde., London 1892.
D. A. Whyte: Newman, an appreciation, London 1901.
W. Church: The Oxford Movement, London 1891.
W. Church: Occasional Papers, London 1895.
H. Bremond: L'inquiétude religieuse[3], Paris 1903.
G. Grappe: J. H. Newman, essay de psychologie religieuse, Paris 1902.
P. Thureau-Dangin: La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle[3], 3 Bde., 1903 etc.
P. Thureau-Dangin: Newman catholique, Paris 1902.
Fr. X. Kraus u. Ch. Lady Blennerhassett: In memoriam, Deutsche Rundschau, 1891, S. 97—113, 174—199.
Ch. Lady Blennerhassett: John Henry Newman, Berlin 1904.
F. Kattenbusch: J. H. N. in Herzogs Realenzyklopädie XIV.
R. Buddensieg: J. H. N. und sein Anteil an der Oxforder Bewegung, Zeitschrift für Kirchengeschichte V (1882) 34 ff.
M. Sell: Kard. Newman, Christl. Welt, V (1892) 12—13.
M. Laros: Kardinal Newman nach neuesten Dokumenten, Hochland, 1913-14, 190 ff., 334 ff., 448 ff., 568 ff., 706 ff.
M. Laros: Die Oxfordbewegung und die Wiedergeburt des Katholizismus in England, Bonif.-Korrespondenz, 25.—27. Jg.

Rückblick und Ausblick.

Das dringendste Gefühl des Bedürfnisses einer durch den Geist Gottes geleiteten, daher in der Lehre unfehlbaren Kirche, . . . einer Kirche, in welcher am Strahle göttlicher Liebe die Ambrosius, die Augustin, die heiligen Einsiedler in der Wüste und Ludwig IX. auf dem Throne, die Leone, die Katharinen, die Theresen, die Franziskus, die Borromäen zu Früchten für den Garten Gottes reiften; einer Kirche, in welcher der Sohn Gottes in den Hefen unserer Zeit . . . solche Wunder tut und eine ganze größtenteils verdorbene hohe Geistlichkeit in Frankreich, welcher die Axt schon an der Wurzel zu liegen schien, . . . auf einmal so umwandelt, daß der faule Baum Früchte des Lebens in solcher Fülle und in solcher Reife trieb, . . . das dringende, heiße Gefühl des Bedürfnisses, zu einer solchen Kirche zu gehören", hatte einen Friedrich Leopold zu Stolberg zur katholischen Kirche geführt. Er fühlte sich nach seinem Übertritte „unnennbar glücklich, nun endlich den Hafen gefunden zu haben, wonach so lange das Sehnen des Herzens ging".

Und das war dieselbe Kirche, deren nahen Untergang schon vor dreihundert Jahren Luther und sein Anhang und so fort die ihnen folgenden Geschlechter vorausgesagt, deren Ende oder wenigstens tiefste Verelendung noch kürzlich nicht nur der junge Bonaparte („Rom kann nicht länger bestehen, diese alte Maschine wird von selbst zusammenstürzen") und der Berliner Nicolai, sondern auch ein Herder und Goethe feststellen zu können vermeint hatten! Alle Prophezeihungen von Nichtkatholiken über einen baldigen Sturz des Papsttums und seiner Kirche schienen und scheinen den Volksglauben, daß Totgesagte lange leben, ebenso bestätigen zu sollen, wie die katholischen Illusionen über „Selbstauflösung des Protestantismus", über die man auf Seite von dessen Anhängern bald sich entrüstet, bald sich lustig macht.

Man mag sich zu der Kirche Roms wie immer stellen, dem Historiker bietet es jedenfalls das höchste Interesse, zu verfolgen, wie sie aus allen Krisen und Gefahren jedesmal neu gestärkt hervorgeht, wie kein Niedergang sich beobachten läßt, dem nicht ein umso höherer Aufstieg folgte, wie auch die Katastrophe der Aufklärung sie nicht so zu schwächen vermochte, daß sie einem

Manne von der Frömmigkeit Stolbergs nicht noch Bewunderung und Verehrung eingeflößt hätte.

Zu derselben Zeit, da man in Wittenberg das Ende der Papstkirche erwartete (‚pestis eram vivens, moriens ero mors tua, papa'), beginnt im fernen Süden ein Mann seine öffentliche Wirksamkeit, dessen Jünger binnen kurzem auch im Norden Europas die Bollwerke des verhaßten Gemeinwesens so gewaltig aufrichten und so weit vorschieben werden, daß der Protestantismus sich geradezu selbst bedroht sieht. Und damit nicht die Kraft der alten Kirche auf äußere Eroberungen beschränkt scheine, führt gleichzeitig eine spanische Nonne eine auserwählte Schar in die tiefsten Tiefen religiöser Spekulation und auf die höchsten Höhen christlicher Mystik, bestärkt die harmlose, kindliche Frömmigkeit eines Philipp Neri die Italiener in der Treue zur angestammten Religion, und wird die von ihm gegründete Genossenschaft auch diesseits der Alpen, ja jenseits des Kanals noch nach Jahrhunderten segensreich wirken. Die Reformatorin des Karmeliterordens und der Stifter des Oratoriums kämpfen nicht direkt gegen die religiöse Neuerung; sie dienen ihrer Kirche dadurch, daß sie deren Ideale möglichst rein zu verwirklichen, das Gebot der Liebe möglichst vollkommen zu erfüllen suchen. Auch bei dem Manne, der mit Vertretern einer neuen Lehre oftmals in gegensätzliche Berührung kam, ja durch den beinahe eine ihrer Säulen ins Wanken geriet, ist es weniger die theologische Gelehrsamkeit und die dialektische Gewandtheit, als die Anziehungskraft christlicher Liebe und Selbstlosigkeit, die den Gegnern Abbruch tut und seiner Kirche wie die Geister so die Herzen gewinnt. Zwar der Lieblingswunsch des h. Franz von Sales, einen Orden für tätige, nicht nur betrachtende Liebe zu gründen, läßt sich gegen den Widerspruch des Kardinals von Lyon und das Mißtrauen Roms nicht durchsetzen; seine gemeinsam mit Franziska von Chantal gestiftete Kongregation von der Heimsuchung Mariens darf nur dem Gebet und der Betrachtung sich widmen. Aber was ihm versagt geblieben, gelang nicht viel später dem h. Vinzenz von Paul mit seiner Kongregation der barmherzigen Schwestern.

Dagegen bleibt eine folgenreiche Neuerung mit dem Namen des h. Franz von Sales verbunden, die man als Säkularisation der Askese, des Mönchtums bezeichnen könnte: der Mensch braucht nicht die Welt und den Beruf zu verlassen, braucht nicht Mönch zu werden, um dennoch ein Leben christlicher Vollkommenheit

führen zu können. „Es ist ein Irrtum, eine Häresie sogar, die Frömmigkeit von den Höfen der Fürsten, aus dem Lager der Soldaten, aus der Werkstätte der Handwerker, aus der Haushaltung der Eheleute verbannen zu wollen" (oben S. 111). Auch Spiel und Tanz sind mit einem Leben der Vollkommenheit vereinbar, kurz, die Frömmigkeit wird durch den heiligen Bischof von Genf hof- und salonfähig. Man kann zweifeln, ob die Gefahren dieser grundsätzlich gewiß berechtigten und erfreulichen Weitherzigkeit von seinen Gegnern erkannt wurden, oder ob nur das Ungewohnte solcher Lehre sie erschreckte. Unter der klugen Leitung des Meisters traten jedenfalls jene Gefahren nicht hervor; aber bei manchen Epigonen, auf die sein Geist nicht übergegangen, stellte sich doch bald sozusagen ein Wetteifer ein, wieviel man der Welt und ihrer Lust sich hingeben und doch noch ein guter katholischer Christ bleiben könne. Es war immerhin eine höchst gewagte Frömmigkeit, die sich an Weltförmigkeit kaum noch überbieten ließ, wenn eine junge Dame nach durchtanzter Nacht vom Balle heimkehrend in einer Kirche die Frühmesse hörte und sich gar noch in der Verfassung fand, zum Tische des Herrn zu gehen. Bei solchem Betriebe der Gottseligkeit mußten Ersatzmittel der Frömmigkeit aufgeboten werden, um die Ansprüche des lieben Gottes wohlfeil zu befriedigen; die Seligkeitsgarantien, welche auf die Zugehörigkeit zu einem Orden, zu einer Bruderschaft, auf das Tragen eines Gewandes, eines Skapuliers und dergl. sich gründeten, sollten den Eingang durch die enge Pforte sichern. Dieser am denkbar verkehrtesten Ort angebrachte Geschäftssinn, der durch möglichst geringe Leistung möglichst viele Vorteile von Gott herauszuschlagen suchte, entflammte den Zorn der Jansenisten, und das Berechtigte ihres herben Tadels wird nicht dadurch aufgehoben, daß die Richtung durch ihren extremen Augustinismus, wie durch ihre exzentrischen sittlichen Forderungen und ihren unpsychologischen Rigorismus im Zusammenwirken von allerhand heiligen und unheiligen Faktoren der römischen Verurteilung anheim fiel. Auch Fénelon fühlte sich abgestoßen von diesem lohnsüchtigen Christentum, das die Frage erörterte, wie oft im Jahr oder in der Woche man Gott lieben müsse, und forderte dagegen eine völlig wunsch- und selbstlose, bis zum Verzicht auf die eigene Seligkeit gehende Liebe und Hingabe an Gott. Daß dieses idealistische, mit der Menschennatur, wie sie nun einmal ist, allzuwenig rechnende Extrem ebenfalls von Rom verworfen wurde,

verworfen werden mußte, bestärkte die Vertreter des entgegengesetzten Standpunktes in ihrem nur zu realistischen Extrem, und es wucherte eine Überfülle von Andachten empor, durch welche die Andacht nicht gesteigert wurde, eine Menge von Bruderschaften, durch welche die Brüderlichkeit nicht gewann. Daß solche Spezialisierung auf religiösem Gebiet auch ihre Vorzüge hat, mag sein; daß es sich aber im ganzen mit ihr anders verhalte, als etwa mit dem medizinischen Spezialistentum in der Gegenwart, wird sich schwer beweisen lassen: eine gewisse Virtuosität auf einem Gebiet führt bei kleinen Geistern und engen Herzen allzu leicht zur Vernachlässigung des ganzen Menschen oder wenigstens anderer, wichtigerer Organe. Die Entwicklung war jedenfalls im 18. Jahrhundert dahin gediehen, daß man vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sah und daß die Klage, vor all' den Bruderschaftsgottesdiensten fehle es an Zeit und Raum für den Pfarrgottesdienst, der alle Gläubigen vereinen soll, immer lauter wurde.

Aber der religiöse Genius im Katholizismus überwand auch diese Gefahr, und es ist nur ein Beweis für menschliche Kurzsichtigkeit oder Vergeßlichkeit, wenn man heute dessen nicht mehr Wort haben will, von welcher Seite die Hilfe kam: von der vielgeschmähten Aufklärung. Die damals herrschende Theologie führte freilich gegen diese einen Kampf auf Leben und Tod; aber sie übersah dabei völlig, daß sie selbst in erster Linie an allen beklagten Übeln und damit am Aufkommen der neuen Richtung die Schuld trug. Diese Theologie war entartet, weil sie nicht mehr an den echten Quellen, der Schrift und der gesunden Tradition, sich orientierte und sich mehr und mehr in einen unhistorischen und unfruchtbaren Scholastizismus verirrte. Die Folge war, daß sie allen Einfluß nicht nur auf das geistige Leben der Nation, sondern selbst auf das religiöse Leben der eigenen Kirche verlor, und daß letzteres, der steten dogmatischen Regulierung ermangelnd, auch seinerseits auf Abwege geriet. Nun galt es, die lex orandi mit der lex credendi wieder in Einklang zu bringen, indem die Frömmigkeit sich wieder an der Theologie, diese an der Bibel und der kirchlichen Vergangenheit orientieren sollte. Auch dem Volke suchte man wie besseren Unterricht überhaupt und gründlichere Unterweisung in den Glaubenswahrheiten im besonderen, so auch eine gewisse Kenntnis der Heiligen Schrift zu vermitteln, daneben es zu einer lebendigeren, tätigeren Anteilnahme an der Feier der heiligen Geheimnisse zu ermuntern und zu be-

fähigen. Alle die zahlreichen Anläufe zur Erläuterung, Reform und Popularisierung der Liturgie (auch deren Übersetzung in die Landessprache) dienten diesem Zwecke, und es zeugt von der ganzen Verblendung einer rückständigen, in ihrer Alleinherrschaft bedrohten Theologie, wenn sie nicht nur die Fehler, welche die Aufklärung bei diesem Streben beging, sondern das Streben selbst ihr zur Sünde anrechnete. In unsern Tagen aber sollte man das Unberechtigte solchen Tadels um so mehr einsehen, als erfreuliche und verheißungsvolle, von kirchlicher Seite mit Recht geförderte Bewegungen der Gegenwart sich dem unbefangenen Auge als geradlinige, wenn auch besonnenere und gemäßigtere Fortsetzung von Bestrebungen der Aufklärungszeit darstellen. Die Verbreitung der H. Schrift unter dem Volke durch wohlfeile, mit erklärenden Noten versehene Ausgaben wird seit längerer Zeit von weitblickenden Seelsorgern angestrebt, und diese Bemühungen haben neuestens durch Benedikt XV. Anerkennung und Förderung erfahren. Sodann lassen sich die frömmsten und erleuchtetsten Katholiken unserer Tage, unter führender Teilnahme besonders des Benediktinerordens, mit bereits sichtbarem, schönem Erfolge angelegen sein, das Studium der Liturgie zu pflegen und ihr Verständnis fürs religiöse Leben fruchtbar zu machen. Die Vertiefung in Sinn und Geist der Liturgie ist auch unerläßlich, wenn die heute so dringend empfohlene häufige Kommunion die erhofften Früchte tragen soll. Und schließlich das Schoßkind des modernen Katholizismus, die soziale Frage, — haben die Bemühungen um ihre glückliche Lösung nicht ihre Vorläuferin in der vielverspotteten Nützlichkeistendenz der Aufklärungszeit, die vor allem das Christentum und seine Lehren ins praktische Leben sich auswirken lassen wollte? Die zahlreichen damals geschaffenen charitativen Anstalten: Waisen-, Armen-, Kranken- und Arbeitshäuser, die industriellen Unternehmungen, wie Glas-, Spiegel- und Porzellanfabriken, Seidenraupenzucht u. ä. sollte man ob dem Geschrei einer neidischen, weltfremden und mit Unfruchtbarkeit geschlagenen Schultheologie nicht ganz vergessen. Alles das, zusammengehalten mit den wahrlich nicht erfreulichen Zuständen, welche die Aufklärung vorfand, sollte an den landläufigen Verdammungsurteilen irremachen. Nach all' den angedeuteten Seiten ist J. M. Sailer die sympathische Verkörperung einer gemäßigten, gläubigen Aufklärung.

Einen ganz neuen Faktor, der das religiöse Leben beeinflußte

und — bedrohte, brachte das neunzehnte Jahrhundert: die Politik. Aber der Katholizismus, dem man die Vermischung beider am häufigsten vorwirft, hat sie am wenigsten verschuldet. Vielmehr ist dies zuvörderst von der Säkularisation zu sagen, die den katholischen Deutschen nicht selten zum Fremdling in der eigenen Heimat machte und ihn so die Überlegenheit der Protestanten an Macht und Zahl, wie den Druck des sich protestantisch fühlenden Staates bitter empfinden ließ. Sodann war es die unglückliche preußische Kirchenpolitik, welche, indem sie im angeblich paritätischen Staate beständig sich zur Sachwalterin des Protestantismus aufwarf, das nur zu begründete Mißtrauen der Katholiken wachrief. Wenn Klemens Brentano seinen Freund Görres vor dem Scheine warnte, als ob er sich theologisch kratze, wo es ihn politisch beiße, so war die Umkehr dieses Verhältnisses durch die preußische Regierung nicht bloßer Schein. Kurzsichtiger und rücksichtsloser, als es durch das Verhalten in der Mischehenfrage, zumal durch die brutale Gefangensetzung des Erzbischofs von Köln 1837 geschah, hätte man die Opposition des katholischen Volksteils nicht wohl herausfordern können. Und von der kleinlichen, systematischen Zurücksetzung der Katholiken in der Vergebung von staatlichen Ämtern — es wurde ihnen, wie jetzt bekannt ist, ein lächerlich kleiner, zu ihrer Zahl auch nicht entfernt im Verhältnis stehender Prozentsatz zugestanden — mußte jeder Weiterblickende sich einer der beabsichtigten entgegengesetzten Wirkung versehen. Das weitere tat der törichte Kulturkampf. Wer so offenkundig den Übergang vom politischen aufs religiöse Gebiet vollzog und beide an sich fremde Mächte verquickte, durfte sich nicht darüber beklagen, wenn der zu einem Vernichtungskampf herausgeforderte Gegner auf beiden Gebieten seine Verteidigungswerke aufrichtete. Auf die üblen Folgen einer solchen Verquickung ist man auf katholisch-kirchlicher Seite nicht recht aufmerksam geworden, wo man zumeist nur von guten Wirkungen, wie Scheidung der Geister, Ausschalten abgestandener Elemente usw. redete, während doch die Vergiftung aller Verhältnisse, der unschöne und unchristliche Ton auch sog. katholischer Blätter jene Erwartungen nicht weniger enttäuschen mußte, als die Herabdrückung der Sittlichkeit durch den Weltkrieg die Prophezeihungen einer Hebung derselben lügenstrafte. Die von innerlichen Naturen im Schrecken über solche Folgen erhobene Forderung eines religiösen statt eines politischen Katholizismus ist zumeist sehr übel aufgenommen wor-

den. Der Hurra-Patriotismus, der im Deutschen Reiche Bismarcks und Wilhelms II. gutmeinende Mahner und Warner als Nörgler abtat, hatte sein Seitenstück in einer Kirchlichkeit, die von Mißständen und Gefahren im religiösen Leben nichts wissen wollte und unbequeme Freunde als „Reformer" am liebsten mundtot machte. Wenn nach des frommen Hirscher Überzeugung die in den deutschen Grundrechten v. J. 1848 für die Kirche erworbenen Freiheiten mit großen Gefahren verbunden waren, denen gegenüber alle Kräfte der kirchlichen Gesamtheit aufgeboten werden müßten, so hat sich Rom damit begnügt, die betreffende Schrift (man sagt: wegen der Forderung von Diözesansynoden, der Heranziehung von Laien zum Kirchenregiment u. ä.) zu verbieten, während in der katholischen Presse Deutschlands der verdiente Nestor unserer Universitätstheologen in der unwürdigsten Weise behandelt wurde. Heute, wo nach den Worten eines unserer führenden Katholiken die katholische Kirche Deutschlands verfassungsmäßig freier dasteht als je, und damit jene Fragen aufs neue brennend geworden sind, wären wir froh, einen Mann von der religiösen Tiefe und der kirchlichen Erfahrung eines Hirscher zu haben, der nicht nur seiner Zeit ein erleuchteter Erzieher zur Religion war. Sein Dringen auf lebendige Innerlichkeit der christlichen Überzeugung wird den Beifall eines jeden wahren Christen finden. Sein Wunsch aber, daß die Wirksamkeit der geistlichen Führer des christlichen Volkes möglichst auf Mittel moralischer Machtentfaltung beschränkt bleiben möchte, wird um so mehr sich erfüllen, je weniger in Gegenwart und Zukunft der weltliche Arm sich der Kirche zur Verfügung stellen wird. Und nach den Erfahrungen langer Jahre dürfte die Gefahr, welche in der Belastung eines religiösen Bekenntnisses mit politischen Parteidogmen liegt, nicht mehr geleugnet werden; ein Irrewerden an letzteren kann zu leicht zur Preisgabe auch des ersteren führen. Der Hirscherschüler Alban Stolz dürfte in einer von kirchenpolitischen Kämpfen durchtobten Zeit den richtigen Weg gefunden und gezeigt haben, die religiösen Kräfte ungehemmt durch fremdartige Bestandteile sich auswirken zu lassen.

In ganz anderer Weise als in Deutschland hat im Italien des neunzehnten Jahrhunderts die Politik ihren Einfluß auf die Religion geltend zu machen versucht. Die Angaben, laut denen die Gegensätzlichkeit der politischen Ansichten Rosminis gegen die des päpstlichen Staatssekretärs Antonelli und die Furcht vor der Kon-

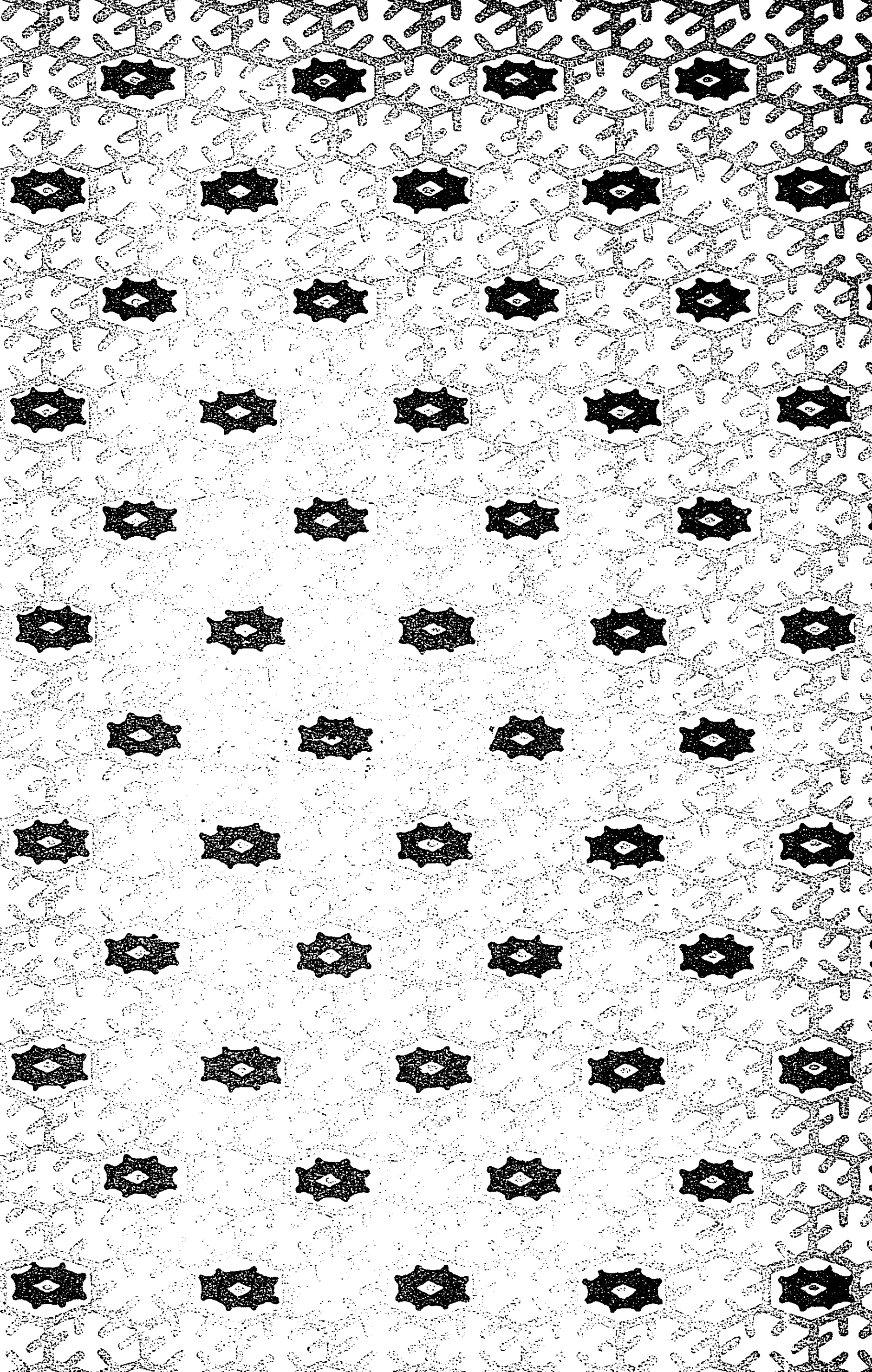
kurrenz seines Istituto della carità mit anderen Ordensgenossenschaften der Grund zur Beanstandung seiner theologischen und religiösen Lehren gewesen wäre, sind nicht widerlegt worden. Aber gerade die Tatsache, daß der edle Philosoph von Rovereto inmitten all' dieser Anfechtungen sein und der Seinen geistliches Leben unversehrt von der Schädigung durch die Politik zu erhalten wußte, hat seine Befähigung zum religiösen Erzieher und zum Ordensstifter am deutlichsten erwiesen.

Im Leben John Henry Newmans haben die eigenartig komplizierten kirchlichen Verhältnisse Englands mit den allgemeinen Zuständen im Katholizismus zusammengewirkt, um die gesunde Entwicklung einer religiösen Psyche zu erschweren und zu gefährden. Nahezu alle Eigenschaften, die man von einem katholischen Theologen verlangen muß: Rechtgläubigkeit, Kirchlichkeit, Charakterfestigkeit und -klarheit, sind diesem Manne abgestritten worden, der eigentlich nur darum dem Fernstehenden unzuverlässig scheinen konnte, weil er stets sich selbst und seinen Grundsätzen treu blieb. Die von allen Geistesmännern von jeher gefürchtete und verabscheute rabies theologorum hat ihm so arg wie kaum einem andern katholischen Gelehrten mitgespielt. Sie hat der Natur der Dinge entsprechend den weitesten Spielraum in konfessionell gemischten Ländern, wo die Behauptung und Verteidigung des als richtig erwählten Bekenntnisses dem Andersgläubigen leicht als Unduldsamkeit und Engherzigkeit (beim Konvertiten noch als schnödes Renegatentum), der Kampf gegen Übelstände und Mißgriffe im eigenen Lager als Verrat und Einverständnis mit dem Feinde gedeutet wird. Aber hätte das Gold Newmanscher Frömmigkeit sich so bewähren, hätte Leos XIII. erster Kardinal „das größte religiöse Genie der letzten Jahrhunderte" werden können ohne das Feuer all dieser Prüfungen?

Überhaupt ist es das Tröstliche und Erhebende im Leben aller in dieser kleinen Auswahl vorgeführten Persönlichkeiten, daß sie allen Anfeindungen und Schwierigkeiten zum Trotz, ja vielfach durch sie gefördert und zurechtgewiesen, ihren Weg zum Ziele suchten und fanden. Die Verfassung der katholischen Kirche bringt es mit sich, daß die Gegner solcher Männer durch eifrige Agitation vor allem Rom gegen sie mobil zu machen suchten. Aber eine Macht wie das Papsttum kann und wird sich nicht für die Dauer mit einfacher Ablehnung, mit bloßer Negation begnügen. So haben denn manche

jener Männer, wie der französische und der deutsche Fénelon, Teresa und Newman, nach einer mehr oder weniger langen Zeit der Verdächtigung und Verkennung noch des Sonnenscheins der Anerkennung und Rechtfertigung durch die kirchliche Autorität sich erfreuen dürfen. Das Wort jenes Engländers, daß die Geschichte traurig mache, scheint demnach auf die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, soviel Schmerzliches sie auch zu berichten haben mag, angesichts des oftmaligen endlichen Sieges des guten Prinzips, keine Anwendung zu finden. Freilich sind die Fälle solch frühen Sieges vergleichsweise selten. Geistige Faktoren wirken nicht mit der Plötzlichkeit chemischer Reagentien, Ideen setzen sich nur langsam durch. Selbst der vielleicht fruchtbarste und segensreichste Gedanke des kirchlichen Mittelalters, die Armutsbewegung, wurde zunächst vom Papsttum abgewiesen, um später, von den Schlacken der pauperes de Lugduno befreit und geläutert, in der franziskanischen und dominikanischen Gestalt lebhafte Anerkennung und tatkräftige Förderung durch Rom zu erfahren. Dieser Vorgang wiederholt sich oft genug in der Geschichte. Eine Idee, die in den Tiefen des christlichen Gedankens verankert ist, wird sich behaupten und immer wieder nach Durchsetzung verlangen, bis diese gelingt. Gott ist patiens, quia aeternus. Wer von der Unvergänglichkeit des Christentums überzeugt ist, der wird nicht den Maßstab des kurzlebigen Menschen an dessen Entwicklung anlegen und an seinem endgültigen Siege nicht zweifeln, auch wenn sein eigenes, rasch vorübergehendes Dasein ihn nicht zu schauen hoffen darf.

Die in jüngster und allerjüngster Zeit innerhalb der katholischen Kirche hervortretenden Bestrebungen für Studium und Popularisierung der Heiligen Schrift, die liturgisch-eucharistische Bewegung, der Zusammenschluß von Geistlichen und Laien in Zirkeln zur Erörterung religiöser Fragen, die Jugendorganisationen zur Pflege christlichen Sinnes und Lebens und vieles ähnliche, das die neue politische Gestaltung geschaffen hat oder noch schaffen wird, geben frohen Hoffnungen Raum, nicht zum wenigsten auch auf ein friedliches Zusammenleben der religiösen Bekenntnisse, das ebenfalls ein — wenn auch meist vergessenes — Gebot der christlichen Liebe ist.




UNIVERSITY OF CHICAGO
57 872 450